الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
- قسنطينة-
الرقم التسلسلي: ....
رقم التسجيل: ....

كلية أصول الدين
الدراسات العليا الثانية
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص العقيدة

محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العقيدة

من إعداد الطالبة:
عبلة عميرش

إشراف أ.د عبدالله بوخلخال مشرف أول
أ.د ساعد خميسي مشرف مساعد

لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
عفيف منصور	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
عبد الله بوخلخال	مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
ساعد خميسي	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 2
محمد دراجي	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 1
عمار جيدل	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 1
عبد الوهاب فرحات	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: 1433- 1434 هـ/ 2012- 2013 م

ملاحظة لابد منها

لقد تمت مناقشة هذا البحث بعون الله وفضله يوم الثلاثاء 21 صفر 1435هـ الموافق 24 ديسمبر 2013هـ، من الساعة العاشرة(10:00) صباحا إلى الساعة الثانية (14:00) زوالا، بقاعة الشيخ عبد الحميد بن باديس، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

وبعد المناقشة العلمية العلنية والمداولات قررت لجنة المناقشة المكونة من الأساتذة الأفاضل الواردة أسماؤهم سلفا، منح هذا البحث درجة الدكتوراه بتقدير مشرف جدا، مع تعديل عنوانه من

« تأويل القرآن الكريم عند الحداثيين – محمد أركون نموذجا– »

إلى **« محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم »**

مع الشكر والتقدير للجميع..

هذا، وبالله التوفيق،

وله الحمد والشكر والثناء الحسن..

بتوجيه من الأستاذ المشرف أ.د/ عبد الله بوخلخال حفظه الله ورعاه..

الطالبة: عبلة عميرش

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
- قسنطينة -
الرقم التسلسلي: ....
رقم التسجيل: ....

كلية أصول الدين
الدراسات العليا الثانية
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص العقيدة

محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العقيدة

من إعداد الطالبة:
عبلة عميرش

إشراف أ.د عبدالله بوخلخال مشرف أول
أ.د ساعد خميسي مشرف مساعد

لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
عفيف منصور	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
عبد الله بوخلخال	مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
ساعد خميسي	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 2
محمد دراجي	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 1
عمار جيدل	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 1
عبد الوهاب فرحات	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: 1433- 1434 هـ/ 2012- 2013 م

بسم الله الرحمـن الرحيم

وبه نستعين

الإهداء

إلى والديَّ الكريمين

و

إلى أستاذي الفاضل

أ.د/ عبد الله بوخلخال

و

إلى كل من جعله الله رحمة

للعـالميـــن

﴿ شكر وتقدير ﴾

بعد حمد الله ذي الفضل العظيم

على واسع فضله ونعمته وكرمه، أشكر أهل الفضل،

فلم يشكر الله من لم يشكر الناس ...

أتقدم بوافر شكري إلى أستاذي الكريم "أ/ عبد الله بوخلخال"

على كل ما خصني به من محض النصح والرعاية وما عاملني به من كرم أخلاقه،

وأسأل الله أن يشكر له، وأن يرضى عنه ويرضيه، ويرعاه...،

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل

"أ/ ساعد خميسي" على توجيهاته

المنهجية القيمة.

وأشكر الأستاذين "عبد الناصر بن طناش"

الذي قرأ ورافق جانبا من هذا العمل، والأخ والزميل

الأستاذ "صالح بوجمعة" على

الدعم المعنوي

المبارك..

وفي البدء وفي الختام

الحمد لله رب العالمين

المقدمة

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد:

فلقد خلق الله الإنسان، وسن له سننا باعتبار إنسانيته، وباعتبار وجوده، في نفسه وفي الكون من حوله، ولقد أرسل الله الرسل أيضا، وأنزل الكتب ليهدي الناس إلى معرفته وإلى صلاحهم، ويخاطب الإنسان ليستجيب لندائه، ويعبِّر عن وجود في أسمى معانيه، من عبودية لله وخلافة له في الكون.

إلا أن هذه المعارف الفطرية لم تعد مقبولة، ولم ترفضها فلسفة وتبالغ في رفضها مثلما تفعل الفلسفة الحديثة اليوم في مقرراتها، بل والعلوم الإنسانية أيضا في مجملها . و هذا البحث الذي يتناول مقاربة لإحدى الشخصيات الأكثر احتفاء بتلك والعلوم الإنسانية ومناهجها، وهو"محمد أركون"، تضع بحوثه هذه المعاني في حيز الدوغمائيات المجافي للعلمية، بل إنها تقضي بتجاوز تلك اليقينيات والبديهيات وطرحها، ولا أقل من تحديد مسافة نقدية بين الباحث الحر وبينها إذا شاء أن ينخرط في بحث علمي إبستيمولوجي! !

تلك إشارة إلى فضاء فكري حو ى دراسات للكتب السماوية وللقرآن بشكل خاص، وفق رؤية العلوم الإنسانية، وباستخدام أدواتها، ويوجه إليه البحث باعتباره رسالة معرفية يراد إنجازها، أو هكذا يتذرع أصحابها في الظاهر، وهي قبل البدء فيها تقتضي التخلص من المعتقد، وعند الشروع فيها تكون الخطوة العملية الأولى تفكيك المعتقد في القرآن، ثم يتوسع إلى كل معتقد، فهذا العمل العلمي أولويّ وضروري !

غير أن المفارقة تكمن في يقين مضاد تمركز حول القرآن ولا يتحول عنه، ويطلب ممن يؤمن به قلب يقينياته والاستغناء عنها لأنها طوطمية ومتخلفة، ويجتهدون في إثبات مقولاتهم حول القرآن ببحوث جادة ودؤوبة ولا هوادة فيها ! فتجد إيمان من يفرض على المؤمنين بالقرآن قلب معارفهم حول القرآن، وإيمانك ومن يدير ذلك الإجبار الفكري والقسر المنهجي أشد - في بعض وجوهه - من إيمان المؤمنين به، لأن إيمانهم نظري وواقعي وعملي، وإن كان مضادا للقرآن وللكتب السماوية إلا أنه يصدق فعليا بمركزيته في العالم الإسلامي وفي العالم كله، ويَتَوجَّه إليه قصدا كما توجه إليه المستشرقون من قبلهم، غير أن العدة المنهجية أكثف وأعنف. ويريد تحويل القرآن والتصرف به ليتحول معه العالم كله إلى حيث يريدون، فيكونون قد تصرفوا به. . ويفرضون على القرآن مفاهيم جديدة ومُعَدّة، من أجل إعطاء العالم مفاهيم جديدة ! والعلاقة بينهما ليست بعيدة. وهذه بحق مركزية قيادة وتحكم وهيمنة أدركها في القرآن حتى من لم يؤمن به، وإن لم يدرك حقيقتها.

لقد تناول هذا البحث موضوعا من الميدان المعرفي، الذي قرر تحويل قياد الإنسان والكون وتحقيق الوجود إلى العقل الإنساني، كما قرر أن الإنسان بات قادرا على توجيه مسارات تفكيره واختياراته، مكتفيا بنفسه في إدارة ما حوله، أليس أن هذا الإنسان قد أدرك قوانين فيزيائية وكشف عن أسرار في الكون، وتحكم بالمحركات والمدافع ! وله التزام تجاه الدولة لتقوم بما تبقى من شأنه، ويقدم طروحاته على هذ ا النحو لأنه علمي، وقد قرر أيضا الاستغناء عن الغيب والعيش بعيدا عن الإله وعن رسائله ورسله. ولذلك،

فإن أية دراسة تحاول التعرف على كيفية تعامل هذا المنهج الفكري مع الكتب السماوية، ومع آخرها نزولا وأكثرها تابعا وهو القرآن، ستكون لها أهمية خاصة بما يكون فيها من إسهام ضمن عمل ضروري يتطلبه الكشف عن واقع معرفي ينتقل إلينا في العالم العربي والإسلامي، أو ربما نحن من ينتقل إليه . .

يمكن تصنيف هذه الدراسة المقدمة بعنوان « تأويل القرآن الكريم عند الحداثيين – محمد أركون أنموذجا » ضمن حقل العلوم الإ سلامية بتخصصاتها المتداخلة ، كالعقيدة وعلوم القرآن والتفسير والتاريخ الإسلامي، وأصول الفقه، وبنقد الأديان، كما أنها متضَمَّنة في أهم إشكالاتها في مجال الفلسفة الذي فرضت إشكالاته الحديثة خاصة والقديمة أيضا – نفسها على ميدان العلوم الإسلامية وعلى محوره وهو الوحي، وبقوة لم يشهدها تاريخ الدراسات الإسلامية والقرآنية من قبل، خاصة إذا استحضرنا تجاوز هذه الإشكالات في نوعيتها إشكالات الاستشراق ، ذي الدعم والعائد السياسي والعسكري، واختراقه الراديكالي والمكتسح لمجال الوحي والدراسات الإسلامية حتى بات قسما منه يعتمده ويحتويه، أما حقل الدراسات الفكرية الأكثر عمومية ذات الطرح الإسلامي أو الفلسفي أو العلماني أو غيرها إنما تدور حول هذه المسائل أو حول مسائل قريبة منها.

هناك مناهج جديدة في العلوم الإنسانية أوفي غيرها تفرض نفسها في مقابل الوحي الإلهي أوفي مقابل كل طرح ديني مهما يكن نوعه، ويتقدم بها بأدوات لدراسات تفكيكية لكل كتاب ديني سماوي أو غير سماوي، وتضع الجميع على قدم واحدة وتبدأ من المُقدَّس منها وتعتمد أخلاقيات أو لاأخلاقيات القوة والسلطة والاستعلاء، ثم تقوم بتصنيف نفسها وب تصنيف الدين والوحي الذي جعلته مادة لها ، فتصنِّف نفسها بأنها هي العلم، وتصنف الوحي والدين ضمن اللاعلمي والأسطوري والخرافي. .. إن نمطا من الدراسة تكون هذه سماته، لهو أحرى بالتوجه نحوه تعرفا ونقدا.

وفي السياق ذاته وعند جعل الدراسة أكثر تعيينا، ثم تناول الحالة الفكرية الخاصة ب ـ"محمد أركون" كأبرز من تناول القرآن بالدراسة من الحداثيين، فإنه حين يصوغ مشروع حداثة وأنسنة على قاعدة تفكيك الوحي، وينطلق من أرضية العلوم الإنسانية ثم يقوم بسحب القرآن أو تهريبه إلى ميدانه، ولا يفعل العكس، ويتعامل معه بمنظومة مصطلحات هي أشبه بترسانة أو ذخيرة حرب، مكوِّناتها المعارك والقلب والانتهاك والإزاحة والهدم، ويضيف للقرآن فعل "أسقط" و"سلط"، ويقوم بتوصيفه كظاهرة، وباعتبار التشكل، ويشبهه في تناوله له بما كان له ظاهر يدرس أو شيئية مادية ! ثم هو يستدعي آليات ومناهج، أنتجها العقل الغربي، وهذه قضية أخرى. ومن ثَمَّ كانت هذه الدراسة مهمة لأنها تتعلق بالقرآن في ممارسات فكرية وتفسيرية جديدة، وترتبط أهميتها بأهميته، وهي مهمة أيضا لأن المناهج التي استدعاها أنتجت في بيئة فكرية وثقافية مغايرة، أما أدواتها فمجهولة الطبيعة والفعل والأثر، ولأنها أيضا تتناول أحد أكبر المشتغلين في العالم الغربي بالدراسات القرآنية، وسليل مدرسة وسلسلة من المتخصصين في هذا المجال، ولكن على المنوال الغربي، ثم اشتهر في العالم العربي بأنه مفكر إسلامي، بعد أن قدم نفسه مرارا بأنه فاعل في الفكر الإسلامي، وبأنه مجدد أيضا في الإسلام، ويقدم نتاجه الفكري براديكاليته الاستثنائية على أنه تجديد في الدين !

ولقد كان سؤال الإشكال التلقائي عند الشروع في هذا البحث هو: كيف طبق أركون المناهج الحديثة في التخصصات الإنسانية المختلفة على القرآن الكريم ؟ وما المشاريع الفكرية الناشئة عن ذلك التطبيق؟ ليفرض إشكال آخر نفسه، بعد أن عُدِّل بتأثير مستجدات البحث ليصير على نحو مغاير نوعا ما، ويتحول إلى أكثر من إشكال بعضه بصيغة: هل يوجد لدى "محمد أركون" تطبيق جاد لمناهج عملية بمعايير علمية وبتطبيق حقيقي مع التزام صحيح بالمنهج ؟ وإلى أي مدى حقق ذلك ؟ وما نتائجها؟ وهل سبق التطبيق الناتج أم سبقت النتائج التطبيق ؟!

ويخص جانب من الإشكال قبول معطيات أصحاب المشاريع بالتسليم. فهل على الباحث أو القارئ التصديق المطلق بمقولات كالتي عند "محمد أركون" تتحدث عن اهتمامه بالقرآن حين يسلط عليه المناهج؟ أو يدعي تحرير عقول المسلمين من دوغمائية فرضت عليهم أو فرضوها على أنفسهم حين اتبعوا الوحي ولم ينتقدوه؟ ثم أيهما أولى بالنقد هل هو التراث ومصادره أم طروحات دعاة التأويل الحديث؟ ما مدى مصداقيتها؟ وهل هي فعلا تتبنى هَمًّا معرفيا وإبستيمولوجيا ؟ أم أن تلك الجمل مجرد أغطية ودعاوى توجهها كما توجه تأويل القرآن هموم مادية أو تطلعات فردية، تتحكم بها أهواء الذات؟

ثمة جوانب إشكالية أخرى تحث عليها مشاريع أركون، وهي: إلى أي مدى يستطيع أصحاب المشاريع ذات التأثير العالمي التخلص من تأثيرات الدوائر الفكرية والإيديولوجية الغربية ومن الاستجابة لاستخدام المؤسسات السياسية والسلطوية العالمية ؟ وإلى أي مدى تستطيع تلك العلوم والمناهج أن تتخلص من سلطة منتجيها ودواعيهم المتنوعة ومن الإيديولوجيا؛ بحيث إذا استدعاها "محمد أركون" أو غيره يكون قد استعان بمناهج علم صرفة ولم يستدع سلطتها أو وظائفها وخصائصها ذات النتائج المتحكم بها عن بعد؟ وهل يمكن قياس الدواعي السياسية للمشاريع بتحليل العامل السياسي في المقاربة من حيث قوة حضوره، ثم من حيث اتجاه مساره وعائداته ؟

إن القرآن باعتباره الجوهر الأساس في الدراسة، كان قبل ذلك الجوهر في الإشكال، فما موقعه في هذه المشاريع؟ ولماذا توجهت إليه هذه المشاريع ؟ وهل كل الدوافع لاختياره كانت موضوعية ؟ وإلى أي مدى تحضر الدواعي النفسية لدى أركون الذي نادى بضرورة إجراء كل معطيات علم النفس بكل تخصصاته على القرآن؟ وهل يمكن إجراء تحليل مواز للذات المقارِبة ؟ وفي المقابل، تلك العلوم التي أُهِّلت من قبل هؤلاء المتخصصين لتطبق على القرآن ؟ ما شروطها ؟ وهل تناسب كل حقل تنتقل إليه ؟ وإلى أي مدى اتسمت بالموضوعية والمعيارية في ذاتها؟ وإلى أي مدى أيضا التزم مطبقوها بالموضوعية، وفي حالتنا المطبق هو أركون، فبأي قدر من الموضوعية المتوفر فيها كبيرا كان أم ضئيلا؟ وبالأخلاقيات المطلوبة ؟

إن هذه الدراسة تحيل على جملة قضايا للبحث العلمي، وتسوق الإشكال في بعض زواياها نحو أخلاقيات البحث في التعامل مع الحقيقة ومع الدين ومع المقدس ومع الإنسان، وفي مقابله نحو المسؤولية الأخلاقية في تحويل مناهج البحث عن الحقيقة وتحت غطائها في آن واحد.. فهل تخلو ميادين البحث العلمي والفكري من قضايا الفساد؟ وما معيار الفساد والصلاح فيها ؟ وما موقع محو القيمة الأخلاقية أو

مسخها من جرائم البحث العلمي؟ وقبل ذلك هل توجد جريمة في البحث ومن المسؤول عنها، وعن استبدال القيمة الفطرية الإنسانية بقيم الجدة ؟ وهل الجدة في ذاتها قيمة ؟ وكيف يكون الحكم على التضليل والتغطية واستبدال المعطيات التاريخية، وإنجاز البحوث وفق المعايير المشروطة؟ كل هذا يعيدنا إلى إشكالات عتيقة هي ما معيار صحة مناهج البحث العلمي؟ وما شروطه؟ وعلى من تقع مسؤولية أخلاقياته؟ والآن بتنا نتساءل هل الأخلاقيات شرط في البحث العلمي ؟

أما عن **الأسباب الداعية لهذا البحث** فهي كثيرة منها:

- أهميته السابقة، وبحث إشكالات باتت تطرح نفسها بقوة في واقعنا الفكري والثقافي.

-ومنها أيضا مسألة فهم القرآن الكريم الذي هو في أصل تنزيله كما قيل فيه حمال ذو وجوه، وقد فهمه المسلمون على اختلاف مشاربهم وأدواتهم وأذواقهم. وتعددت وتنوعت فيه الأفهام بين اللغوي والأصولي والكلامي وأهل الإشارة، وخلفوا حوله إرثا عريقا ثمينا، ثم جاءت العصور المتأخرة في حال ضعف الأمة الإسلامية، فتناوله من لا يؤمن به، وتصدر لشرحه ودراسته، ومهما تكن مبرراتهم فإن ما خلفته تلك الدراسات لا يتقاطع مع فهمه والعلم به في شيء. ولم تكن ممارساتهم إلا دخول إلى التراث والدين والشعوب الإسلامية من المدخل الأقوى وبقوة الاستعمار. ثم تبعتها اليوم جهود لا يدرى كنهها ولا غرضها تتوجه إليه بالدراسة والشرح والتأويل وتنتج حوله قراءات لا يوجد ما يجمعها، وكلها تندرج تحت تأويل أو قراءة حديثة للقرآن تتجاوز الموروث، وهذا في حد ذاته سبب قوى للتوجه نحو الاهتمام بالتعرف على النشاط وعلى موضوعاته، خاصة وأنها لم يعد الغربيون من يعنى بها، بل صارت تسلم أدواتها للعرب وللمسلمين ممن تشربوا مبادئ الحداثة الفلسفية الغربية لأداء تلك التجربة.

أما اختيار هذه الشخصية للدراسة فبالإضافة إلى جملة خصوصياتها وتأثيرها في الأوساط الفكرية والثقافية وشهرتها الواسعة، كان أحد دواعي البحث فيها أصولها الجزائرية، وليس ذلك اختيار لدوافع إقليمية، بقدر ما ظننت أن إطلاعا ما على الظروف الوطنية، قد يساعدني في فهم الشخصية واختياراتها الفكرية والسياسية.

تشترك الأسباب الداعية لاختيار الموضوع وأهداف الدراسة في مساحات مهمة، فإنه يمكن إضافة بعض الأهداف المرجوة من هذا البحث وهي:

- محاولة الكشف عن مد معرفي جديد، يحَوِّل مسار لعلم والمعرفة وخاصة في مجال علوم الإنسان في اتجاه مدروس ومحدد، ويفرض نمطا معرفيا جديدا بشروط مخصوصة، هي حتما ليست في صالح العالم العربي والإسلامي، ولا في صالح الوحي؛ حيث يحتل فيها موقعا حريا بالنقد.

- التعرف والتعريف بالقراءة الحديثة للقرآن وبخصائصها وتشابهها أو اختلافها بين القارئين، وهو جزء من التعرف على الواقع الفكري المتعلق بالوحي وتحدياته الجديدة.

- أركون كان في نشاطه وإنتاجه الفكري يمثل حالة استثنائية. فقد اشتهرت شخصية العلمية بسمات خاصة وقدرات في الجمع والدمج بين المناهج بعد استيعابها، ثم إن مواهبه في استثمار جهود البحث السابقة عنه والمعاصرة له، فضلا عن جمعه بين طرفي الراديكالية والاتقاء، وبين الهجوم الشرس على

من يدينهم من جهات تمثل التراث والوحي أوهي التراث والوحي، وبين عدم الإفصاح الكامل، وزئبقيته الفائقة، وهو بين كر وفر، كل تلك الخصائص تجعل تناول شخصيته هدفا ثانويا من أهداف الدراسة، وله فائدته النوعية في فهم دواعي البحث، واختياراته، وخاصة حين تكون تجربة تأويلية للقرآن الكريم، ولا بد عندها من تقصّد التعرف علي كليهما الشخصية والتجربة، وعلى العوامل المؤثرة فيها..

- ربما كان من فتن هذا الزمان تلبس المفاهيم وتداخل المواقف، بحيث يتوجه نحو تأويل القرآن من يعترض على طبيعته ومصدره. ثم يتوجه بناتج قراءته للمسلمين خاصة من ضمن من يتوجه إليهم من القراء في العالم، فأي مفاهيم حوله يمكن أن تنشأ وتعتقد !! وخاصة إذا اشتهر صاحب القراءة بالتجديد في الدين ! فالمشاركة في توضيح المفاهيم والمواقف سيتكون هدفا أرجو أن يتحقق ولو بقدر يسير في هذا العمل.

هذا، ويمكن إضافة ما يتعلق بالتعرف على مكوِّنات الواقع الفكري، وطبيعة عملها كمناهج وآليات، ثم التعريف بها، ونقدها كمساهمة في إثراء القراءة والنقد، وخاصة فيما له توجه نحو القرآن الكريم.

أما فيما يخص **نقد المصادر** التي يمكن أن يستعان بها في مثل هذا الموضوع، فيمكن القول بأن الكتابات حول القرآن الكريم كثيرة، والكتابة الحديثة حوله أيضا تنتشر وتستقطب الباحثين، وهي في تزايد مستمر، كما أن الكتابة حول تجربة أركون في معاملة القرآن نشطة. غير أن الذي يلاحظ على أغلبها هو احتفاؤها به وبمنهجيته في تناول القرآن، واختياراته فيها. أما نسبة القراءات النقدية حوله؛ في اتجاه يُقوِّم السالب والموجب هي أقل بكثير من الكتابات التبجيلية -على لغة أركون - فأكثرها يطري التجربة وصاحبها، ويتناولهما باعتبار اليقين المفروغ منه. وغالبا ما يكون هذا الموقف تعبير عن تضامن فكري، وعن اشتراك وتوافق في خيارات القراءة الخاصة بأركون وشروطها وفي شروط المعرفة عامة، وربما كان من المستحسن تجاوز تعدادها واستعراضها.

هذا من حيث القرآن وقراءته، وهو شق من البحث لا غير، ويتحكم به إشكال آخر مهم، يتعلق بالعلوم الإنسانية وطبيعتها، وقابلية نقلها لتراث المسلمين، وسبب استدعائها لدى الحداثيين. وأهم ما في الأمر هو أن هذه العلوم لم تتعرض لنقد عليم، بل لا يلتفت لهذا الأمر غالبا، إلا مساهمات قليلة على قوتها وريادتها، منها كتاب إدوارد سعيد "الأنسنية والنقد الديمقراطي" فقد تضمن قواعد في هذا نقد العلوم الإنسانية الغربية وأسس للنقد في هذا المجال، بالإضافة لكون هذا الناقد وكتبه أصلا في النقد المتعلق بالدراسات الفكرية الغربية عموما، وبالتي تتوجه منها للتراث العربي الإسلامي، كفرع من جملة المجالات التي يعنى بها، فعلى اختلاف حالات البحث وتصنيفاته، إلا أن كل من ولجوا هذا الباب وجدوا لديه ولو شيئا من ضالتهم في النقد في هذا المجال..

لقد حاولت هذه الدراسة أن تكون تطبيقية في كل مراحلها المتمثلة في الفصول والمباحث والعناصر التفصيلية في البحث، والإشارة إلى قسم نظري وآخر تطبيقي إنما المقصود منه هو الطابع العام للفصول، أما الرصد والأمثلة التطبيقية، والإشارات النقدية حولها فقد كانت أسلوبا في كل الدراسة، في هيكلها العام، وفي مكوناتها التفصيلية..

فتقسيمات هذه الدراسة جاءت على فصل تمهيدي وفصول خمسة ؛ فالأوليات منها قسمان، **قسم للنقد الخارجي** يتناول قراءة وتعريفا لبرنامج أركون يغلب عليه تناول العمل النظري من مشروعه وفصل يخص شخصه بقراءة في سيرته، و **قسم لنقد داخلي** يتناول ما يمكن عدة عملا تطبيقيا، وإجراءات بحث حول القرآن وباستخدام المناهج والآليات المنتخبة.

ومن ثَمَّ تصدر ت المقدمة، ويليها الفصلُ التمهيدي - الذي تناول السيرة الذاتية لأركون وعلاقتها بفعل التأويل لديه ـ الجانب النظري. أما الفصل الأول: فقد خصص لدراسة برنامجه الفكري وما يشتمل عليه من مشاريع فكرية، المبحث الأول فيه يعرف بها ويؤرخ لها، وآخر يتحدث عن موضوعاتها وتقاطعاتها، وفحوى الإشكال فيها، وهو تطبيق المناهج الإنسانية الحديثة على القرآن وعوامل التطبيق، أما آخر مباحث الفصل الأ ول، فيتناول أهم الخواص وآليات النشر والتوزيع المتبعة من قبل أركون في التعريف بمشاريعه وإشهارها والتمكين لها، والمقصود بذلك الآليات التي يعتمدها؛ مثل نشر الكتاب الواحد لمرات عدة وبعناوين مختلفة، كما يتبين في موضعه مع توثيقه.

ويتعمق الفصل الثاني في التعرف على البنى الفكري للمشاريع الفكري لأركون؛ من حيث المكونات والمصادر والأبعاد، يتناول المبحث الأول فيه مصادره وصيغه العامة منها والدقيقة وقواعده؛ ممثلة في الاستشراق والحداثة والأنسنة والإيديولوجيا، ويتوجه المبحث الثاني إلى مقاربة الثوابت لديه، كبحث في المرجعية الفكرية وأبعاد المشاريع..

ويفرد **القسم الثاني** لعرض الجوانب التطبيقية من المشروع ونقدها، ويبتدئ هذا القسم ب فصل ثالث يتناول مرتكزات ومؤَسِّسات التطبيق والمقولات الجوهرية والنواة في تطبيق العلوم الإنسانية في تأويل القرآن ومرتكزاته مع تنظيراته الشكلية ، ويحتوي على مبحثين؛ أما الأول منهما؛ في بحث في المبررات المنهجية لخيارات أركون في قراءته التأويلية للقرآن ؛ بين واقع يفرض عليه دواع حقيقية وبين صناعة مبررات من قِبَلِه لمشروعه تتوافق مع العلوم في شكلها وصياغتها لتكون مداخل منهجية مقنعة بما يفعل ، ويتناول المبحث الثاني، القراءة السياسية للقرآن لدى أركون والتي يبني عليها أركون تأويله القرآن، وهذا التأويل السياسي للقرآن هو جوهر القراءة التأويلية لديه.

ويشتمل الفصل الرابع على المراحل المنهجية التطبيقية التي قطعها التأويل الحداثي للقرآن في تاريخه المعاصر، وما شهده من انتقال وتحوّلات بين المناهج وفروع المعرفة. ويتناول المبحث الأول: التحول في المنهج وفي مسار تأويل القرآن من العقل والاستدلال به إلى المنهج التاريخي وعلوم القرآن، ودراسة كيفية التحول وأسبابه، وملامح التأويل الجديد للقرآن في هذه المرحلة وخصوصية أركون فيها واستفادته منها. أما المبحث الثاني من هذا الفصل فإنه يركز على تحول آخر يشهد في زمن الحداثة أو ما بعدها، وفي اختيارات أركون وفيه انتقال من المنهجية التاريخية إلى المناهج الغربية لعلوم الإنسان، واعتماد ه إياها في تأويل القرآن، وما نتجه تلك المناهج في قراءة القرآن من معان ومواقف، على المستوى الفكري والمعرفي وعلى المستوى الديني والأدبي وعلى المعتقد في القرآن الكريم.

وفي الفصل الخامس يُتعرض جانب من المقاربات وموضوعاتها، وصيغها بين التاريخية والعلوم الإنسانية الحديثة، ويتناول نماذج عن مقاربة الموضوعات والمناهج لدى أركون، وكيفياتها بين حقيقة التطبيق وشكليته في مقاربة يسيرة، وسبر ل لتطبيق الفعلي البحثي الذي يتبناه أركون وينسبه لنفسه في مقاربته إن كانت مناهج العلوم الإنسانية هذه ت نفذ إلى المضمون أم تظل على مستوى الشكل ؛ تصنع الواجهة ولا تتخلل البنية.. ويختتم الفصل بأهم السمات التي طبعت مقارباته المستخلصة من هذا البحث

وفي الأخير خاتمة البحث، وفيها شيء من حاصل نتائج خبرة العمل، وآفاق يمكن الإشارة إليها قد تفيد في إثراء بحوث أخرى.

إن هذه الدراسة نقدية في عمومها، وفي طابعها، وتحاول وضع صيغة للنقد في الدراسات الحديثة المتعلقة بالقرآن يبدأ من التعريف بها؛ لأن التعريف بالشيء أصل في نقده، وأساس لما ينبني عليها في النقد من مراحل تحليل وتنقيب.

أما المناهج المعتمدة في الدراسة فهي ما تطلبه تتبع المنحى الجديد عموما في تأويل القرآن عموما، وخصوصية أركون في ذلك؛ فكان توجهي إلى الوصف والاستقراء والاستقصاء في تتبع أساليب التفسير، والمقارنة عند مقابلة نماذج وعينات من المناهج في التأويل، ومن التطبيقات، ومن المطبقين وخاصة بين تطبيقات أركون وتطبيقات قليل من زملائه في الحقل المنهجي الغربي للعلوم الإنسانية..

تطلب الأمر الاستعانة بالمنهج التحليلي بكثرة، وقد تطلبه بحث الدواعي لاختيارات أركون المنهجية، ومحاولة سبر جوانب من شخصيته التي تحكمت في قليل من شهاداته حول نفسه، وفي كثير من مواقفه العلمية والمنهجية، وفي استثنائيته في معاملة القرآن..

تلك المواقف التي يقال عنها استثنائية أو خاصة، وذلك تحاشيا للفظ المناسب، وعامل بها القرآن والتراث وغيرهما، اضطرتني لتفادي صياغة آرائه الواردة في كتبه بالمعنى، لأسباب منها؛ أن آراءه من الجرأة بحيث لا يمكن أن يصحبها أي تدخل، وإلا اتهم صاحبه أو الناقل بالتصرف في النص، ولذلك حضر الاقتباس بقوة وقد كان طويلا أيضا، وذلك لمحاولة إحضار السياق..

ككل بحث لا بد فيه من وجود مراحل صعبة، أو عقبات تعترض الباحث، وكانت أكبر صعوبة اعترضت العمل في هذا البحث هي المادة العلمية التي تكون بطبيعة الحال محل التركيز والقراءة والتحليل، ومثلها طبيعة التطبيق وكيفيته لدى أركون وبالمنهجية التي اختارها.

ذلك أن المادة متشابهة ومتداخلة ومكررة، ويوجد إشارة في البحث إلى هذا الأمر الذي كان سمة في كتاباته، وخاصية أنجز بها أعماله الفكرية. وهذا الأمر يصَعِّب فرز المادة وترتيبها، لأنك لا تستطيع أن تميز بين المتشابه منها وبين المكرر إلا بعد قراءة مسحية موثقة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ومن خلال الدراسة المستمرة لهذه المقاربة لديه، فإن المناهج التي اختارها، وأهم خواصها، هي التركيب بين المناهج، وهي خاصية تجعل تقسيم مقارباته، ووضع دراسة لكل موضوع منها ولكل منهج على حدته ضربا من المستحيل، خاصة إذا وجدنا أن فقراته، بل كل واحدة منها تشتمل على جملة من المناهج بدءا

من التاريخية وهي أصل ثابت لديه، ومرورا بنقد الأديان والأنتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي وحيز واسع من الممارسة اللسانية ومن أنظمة الفكر وتاريخها أحيانا، ومناهج جزئية مستمدة على هيئتها من عند مفكري الحداثة؛ منظِّريها ومطبقيها، من أمثال بورديو أو ريكور..

ذلك التنوع المنهجي النظري والتطبيقي، والضارب امتداده ضمن شبكة أو ظفيرة منهجية لا يمكن حلها، - ولأمر ما جعلها أركون على هذا القدر من الانضمام والتشابك، بل ربما لهذا الأمر حتى يستحيل حلها- قد كان بحق عقبة منهجية حقيقية بالنسبة لي، وافق قلة خبرة حول تلك المناهج، سببت محاولة تداركها ومحاولة فرز ذلك المتشابك المنهجي هدرا لمراحل، ولمحاولات كثيرة بغية وضع طريقة يمكن بها تقسيم الموضوعات التي تناولها حول القرآن على المناهج والآليات التي وظفها أو العكس، فكان إما يترتب عليها الحذف لجوانب منها أو التكرار، وكلاهما يخل بالمنهج وبنتائج العمل. والحاصل أن طبيعة دراسة أركون على القرآن الكريم؛ مادة وموضوع هذا البحث قد استهلكت وقتا ثمينا وطويلا.

فصل تمهيدي :

السيرة الذاتية وفعل التأويل

أولا / مسار الحياة ومسارات التأويل

ثانيا / الذات – الانتماء – التأويل

ثالثا / فرنسا وأركون؛ شروط القراءة التأويلية

أولا / مسار الحياة ومسارات التأويل:

إن المراد من قراءة سيرة ذاتية لمحمد أركون وهو شخصية اشتغلت بالفكر، مخضرمة على كل المستويات، وصفت بالجسر، وعُدَّ صاحبها مفكرا، هو تأمل الحياة الشخصية ومراحل تنقله فيها، فهي التطبيق العملي للحياة الفكرية وباعثة عليها، ومن ثمَّ نتوسم فيها أن تعطينا مفاتيح للتعرف على القراءة التأويلية التي أنجزها حول القرآن، وأخرى لتحليل خياراته المنهجية، ودوافعه الوجودية الكامنة خلف منتج فكري وصل إلينا جاهزا منقطعا عما قبله. تلك الحياة يمكنها أن تصل بين الجانبين من الشخصية وتساعد في محاولة فهم وقراءة ما نحن فيه من واقع فكري وآخر علمي .

والهَمُّ الإنساني هو موضوع للهَمِّ الفكري، أو ربما هو الكامن الذي يوجه مساره ويحوِّله، ليكون متنفسا له أو قناة يعبِّر من خلالها عن نفسه وعن وجوده، وقد يجعل من العمل الفكري ساحة حرب يحول فيها قيادها إلى نصابه هو، وحالته ومنوال شخص ، بما ينفس عنه الهم ويذهب به، فربما جسد الخط الفكري ونضاله في مبادئ وقيم أو في لامبادئ ولاقيم. وقد يدافع فيه صاحبه عن نفسه بشكل مباشر، وإذا كانت أدواته أكثر تطورا دافع وأقنع وغيَّر بشكل غير ملحوظ، ومكَّن لما يؤمن به بهدوء تام، كما يمكن أن يبحث فيه المبعد أو المنبوذ عن متسع لا ينبذ فيه ولا يعزل، وربما اشتغل على معايير وأسباب النبذ والعزل فغيَّرها، مهما تكن تلك المعايير من حيث الصحة والخطأ ، لأن التوجه نحو المعايير هي مهمة المفكر الأولى وقضيته الأساسية ومحك يتجاوزه أو يسقط عنه .

لقد ناضل مفكرون وأدباء كثر لكسر معايير عنصرية وإزالتها فرضتها قوى الشر في العالم، واستعادة المعايير الفطرية والإنسانية، وعبروا بفكرهم عن قضايا الإنسان مطلقا، وناضل غيرهم لكسر معايير سجنتهم حتى وإن تعلقت بذواتهم الخاصة والفردية جدا ... ففريق سخر الفكر ليزيل اللبس عن الحقيقة ويدل الإنسان إلى طريق الحرية والحقيقة، وفق ما تبين له، وفريق آخر سخر الفكر والمعارف جميعا، وأعرافها، لرسم مسارات توصله إلى مبتغي محدد. وتصور مآلات فكرية تمَكِّنه من التخلص من قيوده وتمنحه الانعتاق الذي يحلم به وعلى وفق معاييره هو، حتى لو قلب وأزاح واقتلع المعرفة والعقل بأسرهما وأعاد صياغتهما على النحو الذي يحقق له مبتغاه ...

عسى السيرة الذاتية أن تكون مُعينا في شرح ثلاثيات أركون الكثيرة؛ (العنف والمقدس والحقيقة)، و(الوحي والتاريخ والحقيقة) [1].. وأن تكشف عن خلفية التحولات الفكرية لدى أركون بين التاريخ والجغرافيا وزوايا العالم وقواه، والاضطلاع بمهمة دراسة الوحي وليست بالمهمة السهلة، ثم امتلاك التعبير عنه وليس الوحي أو الإسلام بالكيان الذي يُحاط به أو يُستولى عليه، فأي وهم مضلل جعل هذه الشخصية تتصور في نفسها المقدرة على التصرف فيه، بل وعلى إعادة التعريف به ؟ ومن أغراه به؟ ! ومتى كان ذلك؟ وهل فكر أركون عندها في مسافات نقدية تضمن له الموضوعية ؟

---

[1] - القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ط 2، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص17.

أعلن أركون عن اختياراته الفكرية وخاض تجربته إلى منتهاها. وقد تبدو تجربة اعتيادية في خطوطها العامة لشخصية اشتغلت بالفكر، وكان لها شهرة على نطاق واسع وآخر محدود، وقد جُهِلت مضامين فكره بالقدر الذي اشتهر به اسمه.. والذي تُحتِّم عليه إكراهات البحث الاقتراب من تفاصيل المسارات الفكرية لأركون لا يجد شيئا من اختياراته الفكرية طبيعيا؛ فثمة الكثير من الثغرات، وبعض من الطفرات ، وعقبات تكثر أحيانا بحيث تمنع استيعاب أسبابها وخاصة حين يتعذر الجمع بينها. وتجبر المرء- ومهما يكن دينه وثقافته- على التوقف والمراجعة والتساؤل وإظهار التعجب أيضا. وقد حكى أركون مثلها من المواقف من قبل زملائه في حقول البحث في العلوم الإنسانية من غربيين، انتقدوا طبيعة دراساته عن الإسلام الذي يُعتقَد أنه دينه، وقد وثقها[2] ضمن المعاناة والمحن التي كابد.

ولا يمكن بأي حال فصل سيرة فكرية عن سيرة ذاتية وعن بيئة ومنشأ، ثم انتقال واستقرار، وعن انتماء وولاء، وعن مواقف من الذات والآخر التبس فيها أحدهما بالآخر، بحيث يتعذر التعرف على كل واحد منهما، بما يمكن من فصلهما بحيث تتمايز الذات في هويتها وتعريفها عن هوية الآخر وتعريفه .

1/ مصادر الترجمة أو مقاطع بيوغرافيا:

على الرغم من أن إمكان الترجمة كان متاحا وكذلك إمكان كتابة أركون لسيرة ذاتية له، كدأب أمثاله من الشخصيات العامة والمشتغلة بالفكر، خاصة وأنه عاش شيئا من عقده التاسع. كما أن ملامح بارزة ومحددات في شخصه تخبر عن تحولات كبيرة عاشها ضمن مراحل مهمة في حياته بدءا من انتقاله من مسقط رأسه في قرية تاوريرت ميمون إلى توسعه في ما أطلق عليه محاضراته في زوايا العالم الأربع[3]، واستجابته لطلب جمهوره بمحاضرات بالفرنسية والإنكليزية والعربية والأمازيغية في قارات العالم الخمس[4]، فما تم تناقله من سيرته وتفاصيلها قليل ومقتضب، يجمع مرحلة عمرية في جملة أو إشارة وفي غير سياق توثيق سيرة ذاتية.

لقد كتب أركون مقالا مهما بعنوان "مع مولود معمري في تاوريرت ميمون" ونشره ملحقا في كتابه(Humanisme et Islam) وفي مجلة "أوال" (awal 1991) قبل ذلك، وتكمن أهميته في ما حواه من معطيات البيئة التي نشأ فيها، ورؤاه لها حين كان فيها، وحين كتب عنها، وكثيرا ما يحيل أركون على تلك الحلقة من حياته الشخصية مع أن الذي يبرز في المقال هو اسم مولود معمري. بل وينصح قراءه في مقدمة الكتاب السابق الذكر أن يبدؤوا القراءة من المقال الملحق؛ لأن هدفه من نقد الأن تروبولوجيا[5]

---

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ط 3، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص23.

3 - القرآن، من التفسير الموروث، ص47.

4 - Humanisme et Islam combats et propositions, Alger, éd barzakh,2007, p29.

5- اشتقاق الأنتروبولوجيا من علم أو معرفة (logos) ومن الإنسان (anthropos) والمصطلح شاسع وكذلك موضوعاتها، كانت تسمى في منتصف القرن العشرين إثنولوجيا، يرجع نشوؤها إلى تاريخ أوربا، ويرجع تطورها إلى سياق عام رافق القرون الخمسة الأخيرة التي تم التوجه فيها إلى تطوير الإنسان، حسب المعاجم الأوربية المتخصصة، انظر التعاريف بها و بفروعها في:

للثقافات قد كان معه مذ كان في تاوريرت ميمون، ثم إنه يريد تعميم ما اشتملت عليه قراءته تلك على مجموع الفضاء المغاربي. وكلامه كالآتي:

«..je conseille au lecteur de commencer par le texte autobiographique placé en appendice. Mon intérêt pour l'anthropologie comme critique des cultures est né à Taourirt-mimoun lors de l'épisode que je raconte en soulignant sa portée anthropologique critique pour l'ensemble de l'espace maghrébin et au-delà, pour tous les espaces liés aux cultures méditerranéennes et africaines.. (6)»

لأنه – وفق تحليله – وانطلاقا من تلك النظرة التي كرسها في المقال للحضور العرقي، والتراتبية الاجتماعية ومعاييرها، ينبغي الشروع في كتابة أنتروبولوجية تاريخية للمغرب (العربي)، ويلاحظ أن نسبة العربي للمغرب لا تأتي في كتابات أركون، لأنه يريد من خلال الدراسة السابقة أن يؤسس له تاريخا في لحظته وموقعه في جغرافيا الثقافات.. والواقع أن هذا التأكيد منه يعكس موقفه من انتماء هذا المغرب لغة وثقافة وعرقا. وهذا الموضوع الذي يلصقه أركون بسيرته الذاتية سواء ضمن المقال

- المخصص شكلا لمعمري وباطنا ومعنى له- إنما هو عيِّنة يسيرة من مقاربته الإثنية[7] والأنتروبولوجية لشخصه، وللفضاء المغاربي من حوله، وله محل من هذه السيرة.

من المصادر المهمة أيضا مراسلات قد ضمَّنها إضاءات حول مراحل من عمره وخص بها باحثة ألمانية، هي "أورسولا غونتر"، كانت تنجز أطروحة دكتوراه حول مقاربته الظاهرة الإسلامية، والتي تضمنت فصلا اشتمل على ترجمة له تحصلت عليها الباحثة منه شخصيا، ومن ثمَّ فهي تكتسب موثوقية عالية. كما تتناول في الفصل ذاته أهمية أركون كمفكر يعني بالإسلام، وتخصص فيه. وهذه الترجمة صارت أشهر مصادر ترجمته، خاصة فيما ينشر على الإنترنيت، ويكثر اعتمادها لدى كل من يتناول

Le dictionnaire des sciences humaines, sous la direction de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, 1er éd, Paris, puf , 2006. P26-43 .
André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, perspective critique, 1er éd, Paris, puf, 2001, p. 56.
ومعجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا، تحت إشراف بياربونت، ميشال إيزار وآخرون، ط 1،ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة،الجزائر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006.)

6- Humanisme et Islam,p13.

7- الدراسة التي تصف مجموعة إنسانية، من خلال محددات ثقافية أو سلوكية، وتعرف بمنهج دراستها التجريبي، والإثنوغرافي يلاحظ ويصف، والإثنولوجي يقارن ويصنف ويفسر وينظر ، ويُعتمَد في شأن الإثنية المعاصرة أنها لا تعني دراسة الشعوب البدائية، أو الملونة، وهذه الملحوظة بقدر ما تبرئ هذا العلم تدينه، وهي على كل حال مادة المعاجم الأوربية الحديثة..انظر التعريف بالمصطلح وفروعه ومناهجه في المعاجم؛ معجم الإثنولوجيا، ص 24 وما بعدها, و Le dictionnaire des sciences humaines, p417-424.
Dictionnaire philosophique, perspective critique, p220 . et

أركون بالدراسة تبجيلا أو نقدا. وقد تواترت فقرات الترجمة من الكتاب وتطابقت، وهي تشتمل على الأخبار الأساسية المتعلقة به.

وفي فصل عقده في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" وسماه "التواصل المستحيل" عرض معاناته بالتفصيل مع من يشاركونه حقول البحث في الأوساط الفكرية الغربية خاصة، والعربية أيضا ولكن بشكل أيسر.. وقد تفرقت أيضا في كتب أركون أخبار وثقها عن نفسه، وقيدها في كتبه طبعا، أو حكاها في حواراته المكتوبة أو المسموعة والمرئية، وهي لا تقل أهمية عما سبق. ويأتي فيها على إيراد شواهد من طفولته أو من نضالاته في مجالات التدريس والتأليف وعن معاناته في فرنسا..

ويضاف إلى ما سبق المصدر ذو الموثوقية المحدودة موسوعة "ويكيبيديا" والتي تترجم له بشكل مفصل، لكنها تركز على دراساته دون حياته الشخصية، تماما مثلما يفعل أركون في كتاباته، حيث يركز على منجزاته المتأخرة ذات الطابع العلمي، دون ما يخص شخصه.

غير أن مشكلة مهمة اعترضت الجمع بين المصادر المختلفة هو تضارب بعض الأخبار فيها، وربما أمكن تفسيره.

2/ المولد والمنشأ ومراحل التكوين بكتابة إثنية:

ذكر أركون عن نفسه وهو يروي سيرةً لمولود معمري، في كتاب [8](Humanisme et Islam) أنه ولد في الجزائر بمنطقة "تاوريرت ميمون" الكائنة بولاية تيزي وزو سنة 1928م. ويحلو له ولكل من ترجم له من غير الجزائريين التأكيد على تحديدات مثل ولد بمنطقة القبائل الكبرى لعائلة بربرية.. وجاء في مراسلاته مع الباحثة "غونتر"، أن عائلته جاءت إلى القرية باحثة عن الحماية عند "بني يَنِّي" تاركة موطنها الأصلي في قسنطينة. هذا القدر من المعلومات تأكد لدى أركون في الفصل الخاص بـ"مولود معمري"؛ حيث يقول بأن مَثَله كمَثَل "مولود" ولد وعاش طفولته ومراهقته بـ"تاوريرت ميمون"؛ وهو أحد السبعة اقرى المشكِّلة لدوار "بَنِي يَنِّي" ويركز أركون هو الآخر على إمكان سرد ذكريات وفق قراءة إثنية أو إنسية أو تاريخية. يوثِّق ذلك قائلا :

« Comme Mouloud, je suis né et j'ai passé mon enfance et mon adolescence à Taourirt -Mimoun, l'un des sept villages qui forment le douar de Béni-Yenni. Ã ce titre, je puis évoquer quelques souvenirs de portée ethnographique, anthropologique et historique »[9].

---

8 - p.325، وانظر أيضا، أورسولا غونتر، محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، دار النشر إيرغون، 2004. نقلا عن، برهان شاوي، مقال بعنوان الأطروحة يعرف بها، وبما جاء في فصولها بما فيها فصل ترجمة أركون، تاريخ النشر (2005/01/06)، تاريخ الاطلاع (2010/4/11)، الموقع الإلكتروني قنطرة، qantara (2004)http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/_nr-24/i.html/.

9 - Humanisme et Islam, p.325.

أما عن مقدم عائلته إلى "بني ينّي" فرارا، فإن أركون يقدم حكايتها من خلال تراتبية اجتماعية، يسدد نحوها عند مقارنة بيته وموقعه ببيت مولود معمري ذي اللون الأبيض، الواقع في سفح (colline) ويرى من جميع القرى المجاورة. واقتضت تلك التراتبية التنازلية المحتكمة للتاريخ ولوضع العائلتين أن تنزل عائلة أركون في موضع أسفل، بخلاف عائلة معمري الميسورة التي تسكن السفح أو الأعلى. كما أن معيارا آخر يسهم في تصنيف عائلته أنها غادرت مدينة قسنطينة في أواخر القرن 18 وبداية القرن 19 ولاذت ببني يني، وموقعها إنما يعبِّر عن استجارة واحتماء، كما يستذكر بعضا مما تلقاه من أخبار العائلة ونظام القرية (تاجماعت) فيما يأتي:

« Selon une hiérarchie descendante correspondant a l'histoire et au statut des familles les Ath-wârab (ma famille) faisaient partie de ceux d'en bas (Ath wadda) parce que vers la fin du XVIIIᵉ début XIXᵉ siècle, ils ont du quitter la région de Constantine pour demander protection (lânaya), la mémoire orale, dans ma famille a conservé le souvenir précis d'un certain Larbi qui exerçant la vengeance selon les règles bien connues dans tout l'aire méditerranéenne, aurait tué sept personnes et pour échapper au cycles des ripostes se serait refugié a beni yeni ce qui est sûr c'est que l'emplacement de notre maison tout en bas de la colline, traduit très exactement le statut de protégé qui est confirmé par l'ordre de présence dans la prise de parole dans l'assemblée du village (thaajmayth),..»[10]

3/ البيئة والمكانة؛ قراءة إنسية للذات في مرآة "مولود معمري":

لقد أورد أركون في الفصل الخاص بمولود معمري الكثير من أخبار البيئة التي نشأ فيها، وهو يسرد بعضا من ذكرياته وتأملاته حول مولود معمري بغبطة وإعجاب ! وكذا في مقارناته بينه وبين معمري؛ من حيث وضع الأسرتين والمكانتين، ثم حظوظ وامتيازات معمري بسبب أسرته، كان أركون يُحضِر نفسه بقوة.. ، وفي سرد نظم " الدوار" يكثر من ذكر العرق والثقافة، ويريد أن يجعل منها المَعْلم الأساسي في التصوير والتعريف. وفي الواقع إن ذلك الفصل يتناول قراءة أركون الأن تروبولوجية والإثنية والتي يريد أن يجعل منها أساسا لكل قراءة أخرى، ويتناول أيضا رؤيته لبيئته ولمن حوله أكثر بكثير مما يتناول

10- op.cit. p. 325.

معمري؛ وهذا من حيث مركزية الشخصيات أو ثانويتها والنظم الاجتماعية وسلطاتها، وليس من حيث كمّ التفاصيل والسرد حولها .

ولقد توارى ربما خلف معمري حين نسب إليه تجاهل اللغة العربية ما دام يتذوق الشعر والأدب القبائلي، كما يذكر عنه الموقف ذاته فيما يتعلق بتديُّن عائلته أو طابعها الإسلامي ليصر على نسبته للآداب الفرنسية ولثقافة إغريقية لاتينية كَلِف بها. لقد كان معمري بحق واجهة أو قناة يعبِّر أركون بواسطتها عن هواجسه؛ يقول عنه:

« féru de culture gréco-latine et de littérature française Mouloud n'insistait pas beaucoup cependant sur le versant islamique de sa famille. Il ignorait l'arbre autant qu'il savourait la poésie et la littérature kabyles »[11].

4 / الطفولة والمراهقة بين تاوريرت وعين عربة:

وقبل استكمال مرحلة الشباب في تلك الدراسة حول معمري، والمحطات التي يتوقف عندها أركون يجدر التوقف عند ما ضمَّنه بعض كتبه من أنه ولد وعاش في تاوريرت ميمون مرحلتي الطفولة والمراهقة

« je suis né et j'ai passé mon enfance et mon adolescence à Taourirt-Mimoun. » ، في حين يُذكَر عنه في مراسلاته بأنه غادر تاوريرت في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا في منطقة عين عربة بوهران، وهي قرية غنية يقطنها الفرنسيون، وكان عليه أن يتعلم صنعة الأب في البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل تعليمه، وهو يروي هذا الانتقال، لم يفته أن يبنيه على وتر العرق واللغة الأمازيغيين كدأبه في كل مرة؛ حيث يترتب على انتقاله ذاك "صدمة ثقافية"، حيث أدرك فيها ألم كونه بربريا وينتمي لأقلية ليس لها من المكانة والحقوق مثلما للعرب !! وحكاية هذا الكلام وعن مرحلة استعمارية لا مكانة فيها ولا حقوق إلا للمستعمر الفرنسي، الذي حاول التركيز على النعرات العرقية والثقافية، وأسس للتقسيم والفرقة، لا يفسره إلا المبالغة في التعبير عن الغبن واستثمار معطيات في غير محلها من أجل إبراز هذا الفرق الذي لم يكن وخاصة في تلك الفترة المظلمة على الإنسان الجزائري مطلقا. وحتما إن وجد لم يكن بذلك القدر الموصوف..

كما يضيف أركون شارحا مكمن الأزمة لديه آنذاك؛ إنه وجد نفسه خارج منطقة لا يستطيع التعبير عن نفسه بوضوح من الناحية اللغوية، لذا كان عليه أن يتعلم العربية والفرنسية يذكرنا هذا النقل عن أركون بتصريحه لهاشم صالح مترجمه ومحاوره في حوار له معه قال فيه: «.. فنحن تعلمنا في الثانويات والجامعات ذات النمط الفرنسي وكنا نتلقى الدروس والمواد التعليمية نفسها التي يتلقاها الطالب الباريسي

11- ibid . p327 .

هنا، هذا شيء قد لا تعرفه أنت أو جيلك وخصوصا أنك شرقي لا مغربي. ولكن في الوقت نفسه الذي كنا نتلقى فيه الثقافة الفرنسية كأي فرنسي كنا عربا ومسلمين لدى أهلنا وذوينا في مجتمعنا الجزائري ولهذا السبب فقد عشنا صدمة فكرية، صدمة صاعقة فقد بدأت أتعلم الفرنسية وعمري سبع سنوات وذلك في المدرسة الابتدائية ككل أبناء جيلي من الجزائريين والمغاربة والتوانسة وهذا شيء لم يتوقف إلا بعد الاستقلال..»[12]، وهذا الخبر يهدم خبر جهله الكامل بالعربية والفرنسية حين انتقل إلى وهران بعد المراهقة أو حتى قبلها !

5/ أخبار المنشأ ومعايير الكتابة الأنثروبولوجية؛

إن الإطلاع على الأخبار السابقة سيحتم علينا التوقف عند تضارب خبري مُكْثه في تاوريرت ميمون؛ حيث أمضى مرحلة المراهقة إلى جانب الطفولة، وبين سفره في التاسعة من عمره إلى وهران. ثم بأي لغة تعلم ؟ هل الدراسة في قريته إلى ما بعد المراهقة لم تمكنه إلى هذا الحد من استخدام أي من العربية أو الفرنسية المفروضة بالقوة في تلك المرحلة، ثم إن الخطأ في تحديد السنوات لا يكون بين التسع سنوات وهو متوسط عمر الطفولة، وبين ما بعد المراهقة ..

خبر الطفولة في وهران يتكرر لديه في كتابه نحو نقد العقل الإسلامي، وهو يستذكر سنيِّه الأولى في الابتدائية والخبر طريف، وخاصة من حيث الاستثنائية في ذلك الطفل تدعو إلى بعض التدقيق ! ففي سياق حديثه عن مناقشة التفاعل الفكري مع اليهود وفي محاولته اختراق خصوصية دينهم، ثم ما يقابله به أولئك اليهود الذين يشاركونه حقول البحث من الرفض، فيعيد أركون ربط واقعه آنذاك مع الباحثين اليهود ببعض من ذكريات طفولته، فيأتي بقصة من مرحلته الابتدائية، والخبر يشترك في شيء من حيثياته مع ما أثبتته غونتر في ترجمته. لكن الفحوى في القصة يضطرنا لمقارنته مع معطيات تاوريرت ميمون ومراهقته فيها، يقول أركون في السياق المذكور آنفا: « ..هناك نادرة شخصية أخرى سوف أرويها لأنها مضيئة أيضا حول موضوع علاقتي الشخصية باليهود أوّلا في الجزائر عندما كانت لا تزال تحت الحكم الفرنسي، ثم موقفي من اليهودية لاحقا. لقد أمضيت سنتين في المدرسة الابتدائية لعين عربة، وهي قرية غنية مشهورة بزراعة الكرمة وتقع جنوب غربي وهران. في ذلك الوقت كان عدد الجزائريين "الأهليين أو البلديين" كما كانت تدعوهم الإدارة الاستعمارية وكنت تواقا جدا بشكل لا يقاوم تقريبا لرؤية وسماع كيفية حصول الصلاة اليهودية في الكنيس مثلما تعرفت سابقا على الصلاة المسيحية في الكنيسة بفضل زملائي في الصف ولكني لم استطع أن أحضر مرة واحدة لصلاة اليهود ولم يُتح لي قط الدخول إلى الكنيس. فقد حال والدي دون ذلك خوفا من رد فعل القرية وعدم فهمها لتصرف ولد مسلم ، أقول ذلك على

---

12 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ، ط 3، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص267.

الرغم من أن والدي كان يتعاطى علاقات جيدة مع يهود القرية ولم يكن ممانعا من حيث المبدأ الفكري ولكنه خشي من القيل والقال..»[13].

إنها محاولة لإثبات خصوصية الطفل ذي الشخصية الشغوفة بالاستكشاف النوعي، وذي الفضول المتخصص بتفاصيل الأديان.. كحاله في سنه حين أورد القصة، مع أن فضول الطفل لا يتغ ي إلى هذا الحد. والشاهد ليس موقف والد الطفل ولا الكنيس اليهودي، ولكن الحكاية تفرض أحد سؤالين مُلِحَّيْن؛ إما أن نتساءل عن النضج المعرفي الذي امتلكه أركون ولم يمض سوى سنتين في الابتدائية ؟ أو أن يكون السؤال: كم كان عمره بعد سنتين من الابتدائية ! حتى كان فضوله المعرفي متطورا إلى هذا الحد، وبهذا الإصرار المنظم، ينتقل فيه من متابعة الصلوات المسيحية إلى الصلوات اليهودية، حتى تطلب ذلك تدخل الوالد واستعمال علاقته مع يهود القرية ليضطر في الأخير إلى الموازنة بين فكرة الابن وتحديدات القرية !

أما عن التعليم، على اعتبار أنه كان فرصة وإنقاذا من المصير الذي رسمه الوالد لأركون، فقد كان على يد خاله الذي كان قريبا أو منتميا إلى إحدى الطرق الصوفية، وهو من ضَمِن له تعليما جيِّدا، كما أن التأثير العميق للخال على أركون يفسِّر -حسب رواية أركون للباحثة غونتر، أو فهمها ربما لروايته- عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وتضيف الترجمة أن أركون كان يتعلم القرآن وأصول الدين ، ويحضر المجالس الدينية[14].

6/ ثانوية الآباء البيض وحب الآخر:

درَس أركون في المرحلة الثانوية، وكانت بين سنتي (1941- 1945) أي بين الثالثة عشر من عمره والسابعة عشر، في مدرسة ثانوية مسيحية أسسها الآباء البيض في قرية مجاورة بسبب ظروف والده الصعبة، إذ تعذر عليه إرساله للتعلم بالعاصمة، تلك الثانوية - وقد لفت انتباه معلميها - وفَّرت لأركون كما يقول: « اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب والتعرف على آباء الكنيسة الإفريقية أغسطينيوس، سوسريانوس، وتورتوليان، على جانب التعرف على القيم المسيحية لا سيّما حب الأخر.. » [15]، وحب هذا الآخر غير المشروط، يبدو أنه كان بداية التأثير الأقوى على أركون وبداية تشكيل رؤية للذات أو انعدام رؤيتها، لأن ذلك الحب ربما بلغ درجة نبذ الذات. وافتتانه بذلك الآخر يُحتَمل أنه تجسد في محاربة الذات للتخلص منها. ويقوِّم أركون دراسته في تلك المدرسة ثم في الجامعة ثم يقرر بأن الجامعة في العاصمة كانت بالنسبة لمدرسة الرهبان أو الآباء البيض كصحراء فكرية.

7/ الجامعة؛ استرداد المكانة والخيارات الإبستيمولوجية:

---

13 - نحو نقد العقل الإسلامي،ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص 330،331 .

14 - أورسولا غونتر، المقال السابق.

15 - المقال نفسه.

تنتقل المعطيات من بعد الثانوية التي اكتملت سنة 1945 إلى الجامعة طبعا ولكن ذلك لم يكن سنة 1945 بل ما بين الأعوام (1950-1954) ولم يذكر أركون عن الخمس سنوات وهي المرحلة الفاصلة بين الثانوية (41-45) والجامعة (50-54) شيئا سوى أنه في العشرين من عمره تحوَّل إلى أستاذ للأدب واللغة العربيين بثانوية الحراش، ولكنه يقول بأنه كان يعلِّم حينها الظاهرة الدينية ! ويذكر ذلك وهو يحاضر أمام رابطة المستعربين الفرنسيين، ويدعوهم إلى تدريس الدين لا على الطريقة التقليدية، يقول: «..فتعليم الظاهرة الدينية كما أمارسه منذ بداية تعليمي في ثانوية الحراش (ميزون كاريه سابقا) يهدف إلى تحقيق غايتين متكاملتين»[16]، وفي موضع آخر يؤكد بأنه كان مدرسا شابا لم يتجاوز العشرين؛

«J'avais seulement vingt ans quand j'ai commencé à enseigner la langue et la littérature arabes au Lycée d'Alharrach en Algerie»[17].

لكنه يؤرخها بسنوات 1950م، وكان يكلم تلاميذه عن مشكلة صحة نسبة القرآن لله عز وجل؛

«Des les années 1950, jeune professeur d'arabe au Lycée d'Alharrach en Algerie , je parlais a mes élèves du problème de l'authenticité divine du Coran»[18].

وكانت ردود فعل التلاميذ تعبِّر بوضوح - كما يقول أركون متأسفا - عن اعتقاد منغرس وعميق في وعي مراهقين بأنه كلام الله، ولا يمكن أن نتصور كيف يتسنى له ذلك فعل ذلك الخرق ولِمَ ؟ إلا أن يكون من المقررات التي تلقاها في ثانوية الآباء البيض ومازالت عالقة بذهنه، فأراد نقلها لتلامذة الحراش ! كما يذكر أيضا أنه كان يناقش مع تلاميذه في ذلك الوقت الإشكالات ذاتها التي يناقشها في نهاياته، ويبدو أن بداياته الفكرية قد أشرقت مبكرا جدا، وهنا أيضا نحتاج إلى التعرف على شروط التدريس في الثانويات، ألم يكن يتطلب تكوينا جامعيا ؟ ثم إن أركون في موضع من كتابه (Humanisme et Islam) يقول بأنه تحصل على الليسانس سنة 1952 لئلا ينسجم هذا مع الخبر السابق عن سني دراسته في الجامعة، مما يعني أنه بدأ الدراسة الجامعية قبل ذلك مما يقلص الفرق المجهول بين الثانوية والجامعة.. لكن الخبرين كليهما من توثيقه ! وقد كانت له إضافات عن أحداث رافقت تخرجه، وتعيد تأكيد نظرته الأنتروبولوجية لوضعه الاجتماعي أمام وضع معمري وكيفية تعاطيه معه.

«… dans un événement socioculturel dont j'ai été l'acteur principale en 1952. Je venais d'obtenir ma licence de langue et de littérature arabe a l'université d'Alger . Face a Mouloud si à l'aise, si favorisé par la naissance, l'histoire et la fortune, je ressentais pour la première fois, une petite

---

16 - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط 1،ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص269،270.

17 - Humanisme.., p. 29.

18 - ibid., p .214.

compensation aux handicaps sociaux de mon statut de « protégé »: je connaissais une langue, l'arabe, et avais accès aux sources de la religion vraie ; je pouvais donc m'autoriser a prendre la parole publiquement dans un doyen rural »[19].

ويلاحظ اقتران مطرد بين المراحل المهمة في حياة أركون وبين تأريخه لمولود معمري، والذي لا يعدو أن يكون تعدادا لمزايا ومنافسة حظوظ تمتعت بها عائلته، ونقمة على تكريسها لتراتبية اضطهدته في حين استفاد منها مولود وكل معمري في تاوريرت. وفي الواقع لم تأت مسألة معمري إلا ردا على ما يرويه من تمسكهم بتلك التراتبية وتقاسم سلطتها فيما بينهم. ولقد حفز أركون تحصله على شهادة الليسانس لتصدر تجمع عشائري يلقي فيه كلمة يتناول فيها الفروق بين نظام تاوريرت التقليدي وبين القانون الإسلامي، فاستدعت كلمته جوابا حازما من أحد الأمناء على " الدوار" من عائلة معمري، وخطابا بلهجة مهددة لمنعه من اختراق السلطات المحتكرة -على حد روايته- من قبلهم، والمعيار الذي احتكموا إليه أنه من أهل المنخفض أو (ceux d'en bas). وتركيز أركون على هذه الرؤية سواء كانت قراءة صائبة أو مجرد شعور بالاضطهاد والدونية إنما يكشف عن شخصية مركبة، تحتاج إلى الكشف عن دوافعها التي تتحكم في صياغة كل خبر يتعلق بها، كما أن التضارب والاضطراب في معطيات ترجمته لا يمكن أن يكون أصلا، ثم هو يخفي أكثر مما تعلنه الترجمة وسلامة المصدر تقتضي سلامة المعطيات وتوافقها، كما أن تركيزه على الإثنية والمقارنة مع الأعراق غير الأمازيغية، يتحول إلى مقارنة أخرى داخل عرقه الواحد ليجد امتيازات أخرى تصنيفية، ويعد نفسه ضحيتها بعد أن كان ضحية الاختلاف العرقي ! وهو ما يبرز مشكلة رؤيته للذات.

يقول أركون في حوار طويل له مع هاشم صالح، نشره على حلقات في كتابه (الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد)، بأن بدايات توجهه نحو مشاريعه، وبذورها من الرفض للكلاسيكيات الاستشراقية وجدت لديه منذ كان طالبا بجامعة الجزائر في كلية الآداب والفلسفة في سنة 1950، وكانت تطلعاته آنذاك معرفية وإبستيمولوجية محضة، وسط تحديات صعبة يفرضها الاستعمار، وأخرى يفرضها المجتمع الجزائري الخاضع للنزعة السكولاستيكية التكرارية العقيمة، وكان يرى الفارق بين تطور فرنسا وتخلف الجزائر على الأصعدة كافة، وهنا تولد لديه الرفض للاستشراق بكل مناهجه، ثم كان تمرده موجها ضد المجتمع وحالة المجتمع، وسيطر عليه شيء واحد هو إرادة الفهم والمعرفة. وتساؤله الأولي والجذري آنذاك هو لِمَ الوضع هو على ما هو عليه ؟ وهو السؤال الذي قاد بحوثه بقية عمره.. وحين اختار أترابه من الشباب الجزائريين تحرير الأرض وطرد المستعمر - وهو حتما وبكل المعايير- تحرير للإنسان ولكل معانيه، كان لأركون وجهة نظر أخرى: « أما أنا فقد اخترت عن سابق قصد وتصميم، الطريق الفكري للتحرير. ولكن تمردي الفكري كان هو ذاته تمرد المناضل السياسي. فقط تختلف الوسائل والمنهجيات أما النتيجة

---

[19] - op.cit.p.327 .

الموجودة فهي واحدة إنها التحرير. في الحالة الأولى كان الهدف التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالتي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين العرب وكما تلاحظ فإن المعركة الثانية لا تقل ضراوة عن الأولى »[20].

قال الأب كريستيان ديلورم Christian Delorme[21] في إعلان وفاة أركون، بأنه دَرَس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا في جامعة الجزائر بعد دراسته في ثانوية الآباء البيض (Les Pères Blancs) لا ندري كيف ذلك، ولكن أركون ما ذكر سوى أنه كان ضمن خمسة أو ستة طلاب من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية وآدابها، أما الطلبة الفرنسيون - كما يقول - كان عددهم بالألوف ولكن في تخصصات أخرى، وأما عن تكوينه كطالب؛ فلم يذكر أن الجامعة منحته شيئا معتبرا يستفيد منه، سوى تلك المحاضرة الفريدة التي يصفها بالصاعقة والوحي. وهي لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية "لوسيان فيفر" وهي التي - كما يقول- حوّلت مساره وكشفت له الطريق الذي يجب أن يسلكه وفيما عداها يقول: «الواقع أنه لم يكن هناك أي شيء في جامعة الجزائر يثير الانتباه أو يفتح الذهن. لم يكن حولي أي شيء ...»[22]. كل معطياته على هذا المنوال يصعب أو يتعذر جمعها، وإن حدث وجمعت فإنها ستتسم بالتضارب أو بعدم التوازن..

8/ أركون وأساتذته المستشرقون؛ التأطير والتنصل

كان لأساتذة أركون من المستشرقين الأهمية البالغة في تكوينه العلمي المتخصص والدقيق، وخاصة في مجال الدراسات القرآنية والتراثية عامة. هذه الحقيقة التي يشهد عليها كل من نظر في كتاباته، وفي كتابات المستشرقين من قبله، ويتبين هذا الواقع إذا وجدنا مؤطريه الفعليين أو المعنويين من المستشرقين المتخصصين في حقل الدراسات القرآنية، وقد كان بحق على اطلاع عميق بها، وبنفس مستوى مؤطريه وهو ما أطمعه في محاولة استثمار تلك الخبرة بالمجال، وتحويل الدراسات القرآنية إلى حقول البحوث الإنسانية.

لا يصرح أركون بهذا الأمر في سياقه أي بأن المستشرقين كونوه واعتنوا بتأطيره العميق، ويلغي هذه الحقيقة التي تفلت منه في بعض تصريحاته النقيضة، كأن يقول لم أستفد شيئا من أساتذتي المستشرقين، ولم أتعلم منهم شيئا، في حين يكشف تصريحه عن أستاذه بلاشير فيما يخص الف ﷲلوجيا لما اتهمه بأنه سجنه فيها، ولم يعلمه كيف يخرج منها، وأنه أراد أن يفعل به (أي بأركون) الشيء الذي حصل له هو (أي لبلاشير)[23] ! وهذا شاهد على التعليم الدقيق. . أما موقف أركون الذي بات يتنصل فيه من أساتذته

---

20 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 263-265.

21 - Christian Delorme , Hommage du père Christian Delrome à Mohammed Arkoun, publié : (mercredi 15 septembre 2010). www.Saphir-news.com .

22- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 247.

23- السابق، ص246.

المستشرقين، إنما هو جزء من موقفه من الاستشراق؛ وهو موقف مركب جدّا وله موضعه في هذا البحث[24]، لأنه يتعلق باختيار أركون المنهجي وبمصادر مشاريعه الفكرية، كما له تعلقات باعتبارات أخرى معنوية تتعلق بالمكانة وبالحداثة وغيرها..

لكن الشيء الذي يثبت نسبة أركون لل منهجية الفيلولوجية التاريخية والاستشراق ليس هو اعترافه بذلك، ولا إنكاره، ولكنه تطبيقه العملي لتلك المناهج ضمن عمله الفكري، وعلى الرغم من إعلانه تجاوزها، وهو غير صحيح كما يتبين في بحوثه، إلا أن المُلاحَظ هو تكوينه العميق والأساسي، الذي لا ينبئ عن بلاشير وحده بل عن حضور السلف الاستشراقي جميعا وبقوة، ومنه م نولدكه وواط وجولد تزيهر.. إنها قاعدة كاملة يقيم عليه نفسه ومقولاته التي يستمد لها منها الكيان والصيغة والمعنى ! ثم إنه يفضل الانتساب للعلوم الإنسانية الحديثة؛ لاعتبارات وظيفية تتسم بها ولأنها حديثة، ومن ينتسب إليها سينتسب إلى جيل كامل من ألمع مفكري فرنسا، أو مفكري العصر، وذوي الاعتراف العالمي، من أمثال فوكو وداريدا وريكور وغيرهم. وهو يرى مشاريعه تضاهي مشاريعهم، وأنه أحدث ثورة فكرية وطفرة إبستيمولوجية كما فعلوا بالضبط، لكنهم كانوا أكثر حظّا منه لأنهم وجدوا قراء أفضل[25]!

9 / الكتابة الإنسية؛ تعارض الأخبار، وصناعة الحدث

لا شك في أن مراجعة معطيات تكوين أركون على معلم زمني واحد ستظهر اضطرابا كبيرا، إذ نجد عن المرحلة الواحدة منذ سني الطفولة الأولى أكثر من خبر، ويستمر الحال على النحو ذاته مع وجود ثغرات وفترات لسنوات غير مغطاة مع أنها تندرج ضمن فترة التكوين كالتي بين الثانوية والجامعة (1945-1950) أو (45-48) وكذا معرفته الأولية باللغة الأجنبية بالنسبة للأمازيغي تارة ينكرها تماما لحد أنه عند خروجه من تاوريرت، ـ والمختلف فيه أيضا بين التاسعة أو ما بعد المراهقة ـ وانتقاله بعدها إلى وهران تعذر التواصل عليه، بسبب ذلك الجهل المطبق بأي لغة غير الأمازيغية وتارة يوثق متفاخرا بأنه اكتسب لغة أخرى في سن السابعة كما في حوار هشم صالح.

لا تخلو الذكريات المؤرخة لفترات النشأة والتكوين من الشعور بالغبن واستضعاف ثقافي أو اجتماعي وإبراز ذلك الشعور حتى يهيمن على سرده وقائعه ، كما لا ينفصل سرده عن صياغة وتأليف إثني أو أنثروبولوجي يكون سابقا على الخبر الذي يحتل فيه أركون موقع المثال من النظرية، ولعل ذلك هو السبب في تضارب أخباره حدّ التناقض ..

كل العوامل السابقة ساهمت في جعل هذه الترجمة لمراحل المنشأ والتكوين لدى أركون جمعا ورصفا، يفتقر للتسلسل والانسجام. ولكن الأهم وما ينبغي أن يلاحظ هو هيمنة وتحكم توجهات شخصيته في مرحلة السرد على شخصيته في المراحل الأولى، ولقد كان فيها أركون قد تجاوز العقد السابع من عمره، بحيث يقدم أخبار نهاياته في بداياته، حتى ليجزم قارئه بأن بدأ بمثل الذي انتهى عنده. فهو يرسم دائرة مغلقة

---

24 - راجع موضوع القاعدة الاستشراقية لبرنامج أركون الفكري في موضعه من هذا البحث.

25 - السابق، ص253،254 .

ويحدد إشكالاته في مراحل النضج كتجاوز سكولاستيكية المجتمع، ورفض كلاسيكية المنهجية الاستشراقية، كبدايات لطالب جامعي، بل ويصل به الأمر إلى إثبات الهم المعرفي لديه إلى مرحلة الثانوية لدى الآباء البيض، والميول الدقيقة إلى مقارنة الأديان ونقدها إلى ما بعد السنتين في الابتدائية..

وفي كل ذلك لا نجد الذات لا في الطفل ولا في المراهق ولا في الطالب، فالذات اتسمت بغياب شبه كلي، إلا في تطلعات الإعجاب على أناقة مولود معمري ومنزلته الاجتماعية ورفاهيته المنطبعة في النفس إلى جانب إحساس بضعف يعلن عن سببه وهو دخوله تحت الحماية أو الاستجارة. لكن تطل تلك الذات أحيانا باحتفاظها بذكرى (الأخوات) أو (Les Sœurs Blanches) ومستوصفهن. وجد لذكرهن موضعا حين عدد سلطات عائلة معمري بما فيها؛

« Driss Mammeri docteur en médecine qui venait de s'installer au village pour le bonheur de toute la population (jusque là il n'y avait qu'un humble dispensaire tenu par de Sœurs Blanches à Aït Larbâa , village voisin de Thaourit-Mimoun)»[26].

وليس الغرض من ه ذا التعقيب نفي التقاء بدايات المفكر أو الباحث ونهايته ولكن ليس به ذا القدر من الدقة والاكتمال الذي يقضي على عفوية الأخبار.

ثانيا / الذات – الانتماء – التأويل

في مقدمة كتابه "خارج المكان" يقول الفلسطيني المفكر والناقد إدوارد سعيد، مستذكرا إصراره على استعادة هويته العربية التي لم تفارقه، ولكنه ربما أراد استحضار بعض عناصرها بالرؤية مع حضورها العيني فيه: «... إلى ذلك نما لدي شعور متزايد بأنه إذا كنت أشعر بوجود هوة من سوء التفاهم تفصل بين عالَميّ الاثنين، عالم بيئتي الأصلية وعالم تربيتي، فإنه مهمة تجسير تلك الهوة إنما تقع علي وحدي دون سواي. فلم يكن لي من خيار غير السعي إلى هويتي العربية وتمثُّلها تمثلا، على الرغم من المحاولات الحثيثة التي بذلت لإقناعي بالتخلي عنها خلال فترة تربيتي. بعبارة أخرى كان علي أن أعيد توجه حياتي لتسلك حركة دائرية تعيدني إلى نقطة البداية مع أني كنت قد بلغت نهاية الثلاثين من عمري، اخترت أن أستعيد هويتي العربية، ولكني عربي لا يتلاءم تاريخه تماما مع تقدمه في العمر... و آمل أن لا أبدو متبجِّحا إن قلت إن الجديد في "إدوارد سعيد" المركب الذي يظهر في خلال هذه الصفحات، هو عربي

26- Humanisme et Islam, p.327.

أدَّت ثقافته الغربية، ويا لسخرية الأمر، إلى توكيد أصوله العربية، وإن تلك الثقافة إذ تلقي ظلال الشك على الفكرة القائلة بالهوية الأحادية، تفتح الآفاق الرحبة أمام الحوار بين الثقافات..»[27].

1/ الانتقال إلى فرنسا؛ التكوين، المواقف، والعمل الفكري:

يفهم مما كتب أركون عن نفسه، و جاء فيما نشر عنه، بما فيها موسوعة ويكيبيديا، أنه انتقل إلى فرنسا في منتصف عشرية (1950-1956). حيث روى أركون فيما خص به "كلود كاهن" في تأبينية وذكرى كتبها له، وهو أحد كبار المشتغلين بالفكر كانت دراسة مهداة له قدمها بـ : "Ã la mémoire de mon maître et ami Claude Cahen" ، وتحدث فيها عن أول مرة التقى فيها بكلود كاهن وكانت في مدينة ستراسبورغ، بأكتوبر 1956. وكان حينها قد عُيِّن أستاذا للعربية في هذه المدينة، وكان كاهن يعمل أيضا في المدينة ذاتها أستاذا لتاريخ القرون الوسطى منذ سنة 1945 ، ثم نُقلا في شهر أكتوبر 1959 إلى باريس، مما وفر لهما فرص الالتقاء والنقاش. وبحكم قرب المدينتين اللتين يقطنها كل منها دام ذلك ما يزيد على العشرين عاما.. كما أنه عمل أيضا قبل ستراسبورغ بباريس سنة 56، وبثانوية فولتير بين سنتي (59-61)[28]. أما التحاقه بجامعة السوربون فقد جاء في إعلان وفاته وتأبينه في بيان "الأب كريستيان دولورم Christian Delorme " أنه كان بتدخل من المستشرق الشهير "لوي ماسينون" كما جاء في الإعلان؛

« Grâce a l'intervention du Professeur Louis Massignon il a pu préparer l'agrégation en langue et littérature arabe à l'université de la Sorbonne. Sa curiosité d'esprit l'a alors poussé à s'intéresser à l'humanisme arabe du X^{e} siècle particulièrement la pensée de Miskawayh. Il en a fait son sujet de thèse il enseignera ensuite dans plusieurs universités »[29].

وقد صار أستاذا مساعدا ثم أستاذا بها ما بين (1961-1991) وترقى إلى درجة الأستاذية سنة 1980 وانتقل إلى رتبة أستاذ خبير Professeur émérite بالسوربون سنة 1993[30]، وقد درَّس بعدها في جامعات أخرى كأستاذ مشارك، وكأستاذ زائر في معهد الدراسات الإسماعيلية، وكان له الكثير من الإسهام في النشاطات والندوات، وألف كتبا أغلبها أو كلها مقالات تناول فيها مشاريعه التي تقدم بها

---

27 - خارج المكان، ط1، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت،2000، المقدمة، ص 9، 10.

28- Humanisme , op.cit.p. 97,98 .

29 -Christian Delorme , Hommage du père Christian Delrome à Mohammed Arkoun, publié : (mercredi 15 septembre 2010). www.Saphir-news.com . وقد نشر البيان في مواقع كثيرة أخرى سواء كانت لوكالات أنباء أو جرائد جزائرية أو مغاربية أو عالمية.

30- كريستيان دولورم، إعلان الوفاة وتأبينية أركون.

كمساهمات في معالجة القضايا الفكرية على النحو الذي آمن به. وقد أسس في سنة 1999 المعهد الذي اقترحه على الجهات المسؤولة في فرنسا منذ 1970 ليختص بالدراسات الإسلامية.

انتقال أركون إلى فرنسا غالبا كان مع بداية الثورة الجزائرية. واختار لنفسه وضعا يبدو أنه تعب في تحصيله وساعده فيه غيره. وواجه تحديات كبيرة في فرنسا، ربما كانت تلك التحديات من الأسباب التي صاغت شخصيته على النحو المعروف. ترقى أركون في مراتب عدة في جامعة السوربون، وانفتح من خلالها على ميادين الفكر، وساعده الوسط الفكري [31] السائد فيها على النشاط الإبداع ضمن الفكر العلماني. غير أن المراكز المحصلة والبريستيج العلمي لم يكونا كافيين ليحققا الرضا لأركون على فرنسا، فهو على الرغم من انخراطه الكامل فكريا وتطبيقيا في صياغة برامج فكرية بتفاصيلها، تتوافق بشكل كامل مع مقرراتها الفكرية والسياسية، إلا أن ذلك لم يمنعه في أواخر شهور حياته أن يفصح عن شكوى مرة، من ضمن ما قال فيها[32]: « فرنسا عذبتني ، ومازالت دائما تعذبني، وتريد محو مرحلة من تاريخها كما كانت وباء أو بتعبيره الحرفي «comme une sorte de peste ». ولهذا التصريح وحواره أوانه ، بعد استعراض محطات هامة له بفرنسا .

2/ الانتقال من الجزائر؛ المواقف من الثورة والتحرير والأنظمة

لقد انتقل أركون إلى فرنسا في منتصف عقد الخمسين، وقبل انتقاله وبعده كان له موقف من الثورة الجزائرية، لم يجد بأسا في توثيقه في كتبه أو بالأحرى كان يؤكده بعناصره المختلفة وفي كل موضوع يمت للثورة الجزائرية أو غيرها بصلة. والمقصود بذلك الخطّ المعرفي للثورة الجزائرية، والخيارات التي تمسكت بها وكانت ثوابت لها لا تقبل النقاش. وقد اتهم أركون ذلك الخط بمعاداة العلمية، وقابل الثورة الجزائرية وغيرها من الثورات التحريرية بالتجهيل، وقد اندرجت موافقة تلك ضمن خطه الفكري الذي كان مباينا لها، معلنا عن خياراته المتمثلة في الأنوار التي أتت من ثورات الغرب وخاصة الفرنسية منها وكانت له استراتيجيته في تناول العلاقة مع الذات ومع الاستعمار[33].

أما موقفه بعد التحرير فلم يختلف عما قبله غير أن علة المواقف المعادية تلك انتقلت بالدرجة الأولى إلى نقد سياسي لمسار الحزب الواحد، وتركيزه على الفترة البومدينية وعلى نهجها ولكن موقفه لم يتغير وإن تغير نظام الحكم. وقد اتسم نقده للسياسة في الجزائر بالراديكالية ذاتها التي ينتقد بها الدين الإسلامي بل إن نقده مزدوج الفعل والتأثير؛ فالأنظمة بنظره إنما تحمي القرآن لأنها تستمد منه مشروعية تفتقدها، والقرآن الكريم- في قراءته له لا يعدو أن يكون- ورقة سلطة، تستخدمها السلطات السياسية كما استُخْدِمت من قبل، وفي كل مراحل التاريخ الإسلامي، وفق ما جاء في مشاريعه الفكرية ذات الوظيفة التحويلية أو التأويلية.

---

31 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص57.

32 - حوار مع أركون من إجراء رشيد بن زين، بتاريخ مارس 2010، منشور على موقع الـ "youtube"

33 - نوقشت هذه المواقف بشيء من التفصيل في مقاربة أركون للثوابت، فلتنظر في موضعها من هذا البحث.

ومنذ ظهوره، وظهوره هو صيغة من المصطلح المستخدم عنده للقرآن الكريم إلى جانب (تشكله) و(تكوُّنه) لم يؤدِّ القرآن سوى هذه الوظيفة وهي توفير المشروعية لمفتقديها !

لطالما انتقد أركون وعاب على الأنظمة المتعاقبة على الجزائر سياستها ورؤاها وخططها العامة والتفصيلية وخاصة مناهج تعليمها التي لم تتحرر بنظره، وظلت أسيرة مواقف ظلامية كلاسيكية ودوغمائية مغلقة وسكولاستيكية تتمسك " بالجهل المقدس" .

3/ الوطن، الدين والسياسة؛ إبستيمولوجيا العلاقات المركبة :

مثلما كانت علاقة أركون بالوطن علاقة مركبة قاربها غالبا بمنهجية إثنية أو ضمن نقده لتخلف العالم الثالث، كان للجزائر-الوطن منه المساحة الواسعة سعى لحل عقدته لكنه لم يقبل ! كذلك كانت علاقته مع سلطة النظام في الجزائر مركبة جدا؛ شديدة النكير من جانبه وصامتة متجاهلة من الجانب الجزائري، وكذلك كان حالها على ما توافر، في كل مرحلة من مراحلها سواء زمن الثورة أو بعد الاستقلال ، ولم يأل جهده أبدا في إبداء رأيه الرافض لكل خيار لها يؤول إلى المعرفة بأي شكل. ولقد كان في الصمت والإلغاء واللاحدث عند وفاته، ونقله ليكون مثواه الأخير بأرض المغرب بحجة وصية له أبلغت عنها زوجته، وفي هذا الذي صدر أو لم يصدر من الجانب الرسمي ما يدل على موقف مسكوت عنه لا يخلو من سبب.

وفي المقابل كان عداء أركون يتسم بالتملص وبزئبقية فائقة، ربما لم توجد عند غيره، لا تتحدد لا فيه أي نسبة إلى أي عامل سياسي أو ديني أو من غيرهما بعينه، فيقدم المرجعية الدينية على أنها متخلفة، وتارة أخرى تكون الأصولية فيها هي المتخلفة لا الوحي، الذي يحمل بدوره في داخله الأصولية وينتجها.. والأنظمة تحمي الوحي والقرآن لأنهما يحميانها، والأنظمة تنتج بدورها الأصولية، كما نسب لبومدين كنموذج عنها وتلك الأنظمة تقرر مناهج تعليم تغرس العنف والإرهاب. أما العنف المقدس فينبغي أن يكون درسه الإبستيمولوجي من خلال سورة التوبة [34]، وتحديدا من الآية الخامسة منها، لتنسجم الدراسة بعد ذلك مع اللقب الجديد (النبي المسلَّح) [35] الذي أطلقه أركون على النبي الخاتم الذي أرسل بالكلمة الوحي ككل الأنبياء، الذين يعلِّمون بالكلمة، لكنه جعل منه مسلحا وللمسلح مهام أخرى !

ثم إن الموقف الإقليمي هو ذاته ببنيته وهيئته قابل لديه للتوسع، ويصبح عابرا للقارات ويصير عالميا، فهل مجموع هذه المواقف يدل على تماسكها أم على تشظيها ؟

لقد عالج أركون ثوابت الأمة الإسلامية على هذا النحو، فكلها كانت لديه مقررات ضمن ورشة هدم؛ الوحي والقيمة والرمز، يجمعها المعتقد الذي يعد تفكيكه مرحلة أولى لعلاج المشكلات جميعا؛ الفكرية والوطنية ! يقارب الوحي فيها كما يقارب الشهيد، فكلاهما طرف في حالة تستدعي التشخيص ! وأدوات التحليل فيها والمعيار هو العلوم الإنسانية الحديثة، واختار منها تحديدا تلك التي لا تعرف القيمة ولا تعترف بها؛ فالأول هو الوحي المعتقد الذي استولى – لأسباب مجهولة - على المخيال، والثاني صاحب

---

[34] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 51.

[35] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 30.

المخيال الذي ألمَّ به (الدَّاء !)، إن نموذجا لتحليل الشهيد كفيل بأن يشرح رؤى أركون بل ومنظومته الفكرية جميعا، ومتعلقات مواقفه في موضوعنا هذا بشكل واضح؛«..كما وأدت هذه العوامل إلى الشعور بالإحباط والإذلال والاستسلام والقهر. ما عادت هذه الشعوب تنتظر شيئا من هذا العالم، ولذلك قرر بعض أفرادها أن يسجلوا أنفسهم في سجل الشهداء. أصبحت الحياة أو عدمها سيان بالنسبة لهم. ينبغي أن نؤلف هنا كتابا كبيرا عن المنشإ السياسي والنفساني والاجتماعي لمخيال الشهيد منذ اندلاع حروب التحرير الوطنية في خمسينات القرن الماضي. هناك مخيال للشهيد في العالمين الإسلامي والعربي وتعظيم للشهادة والتضحية بالذات وينبغي أن يدرس دراسة علمية مع كل الأسباب التي أدت إلى تشكله..»[36].

وفي الوقت ذاته يدين الأنظمة في الدول العربية والإسلامية بما فيها الجزائر، لأنها « أممت الدين وصادرته لصالح سياستها وخلع المشروعية من خلالها على نفسها» [37]. ثم إنه يعلن الراديكالية في نقده صراحة ويبررها؛ « فضد التطرف اللاهوتي الأصولي ينبغي أن نتخذ موقفا نقديا راديكاليا» [38]، لكن موقفه الراديكالي تارة يتوجه نحو الأصولية، وتارة يدين بشدة من يراهم أحيانا أشد من الأصولية ويقول بأنهم أنتجوها، وهم أنظمة الحزب الواحد التي حكمت البلاد بعد الاستقلال، وهي ذات خطاب سياسي فرض قطيعة إبستيمولوجية عميقة وأكثر خطورة من التي غذاها التيار الأسطوري التاريخي، والهوس الإصلاحي غير أنه لا يحدد أخطاء بعينها لدى الأنظمة، ولا يحدد نقاط نقده، ولكنه يظل مترددا بين التتريث الظلامي(مناهج التعليم)، وبين الخط المعرفي للثورة وللتحرير الوهمي الذي أنجزته، ولا يزيد على ذلك..[39].

علل أركون مواقفه السابقة، وتحدث عن السبب، وذلك في فصل له سماه "التواصل المستحيل" [40]، وكان إخلاصه المتواصل للإبستيمولوجيا التاريخية النقدية وكذا العلاقة النقدية. وفي السياق ذاته وهو يتحدث عن ظلم وسطه الفكري الغربي له، والازدراء الذي تقابل به جهوده، وما يتلقاه من معاملة تصنيفية يقول؛ «لقد طبقت المنهج النقدي – لا الامتثالي ولا التقليدي المكرور- حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة. وطبقته على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي. هذا ما فعلته أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر. وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته بما فيها الظاهرة القرآنية، بل وأوّلها الظاهرة القرآنية»[41].

---

36 - نحو نقد العقل الإسلامي،ص 57،58.
37 - نفسه، ص56.
38- الهوامل والشوامل، حول الفكر الإسلامي المعاصر، ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص45،46.
39- نحو نقد العقل الإسلامي، ص354،220.
40 - قضايا في نقد العقل الديني، ص29،28.
41 - نفسه، ص 29.

4/ أركون؛ الانتماء الأمازيغي والمقاربة الإثنية:

لقد نصح أركون لقارئ كتابه الأنسنة والإسلام حتى يحصل على مفاتيح فصوله، أن يبدأ من فصل سيرته بالملحق(42)، لأنه يقرر الرؤية الأنتروبولوجية والإثنية والإنسية منطلقا لكل كتابة أنتروبولوجية- تاريخية عن فضاءات مغاربية أو إفريقية. فكانت سيرته الذاتية، كما قدمها، في الواقع كتابة إثنية وأنتروبولوجية مؤسسة في لحظتها الزمنية وموقعها الجغرافي والثقافي. ويريدها نموذجا لقراءة الحدث القرآني والإسلامي بالأدوات السابقة واختصاصاتها، وكتابة السيرة على هذا النحو، هي قبل ذلك تصور وتفكير وتمثل إثني لدى أركون لكل حياته. ركز فيه على انتماءه إلى العرق الأمازيغي بقوة في ما وثقه عن نفسه. و كانت مقاربته إثنية ، مع أن محطة التجاء أسرته إلى " بني يني" هربا من قسنطينة وطلبا للحماية ، تعصف بكونه ذا أصل أمازيغي لتجعل منها مجرد فرضية بعيدة، إلا ما بقي من حكم الجوار أو الولاء للقرية أو للعرش الأمازيغي الذي يقطنها .

ونلاحظ أن هذا الأمر على طبيعيته كان نقطة ارتكاز وتعريف أساسية لدى أركون حين زعم أنه انتقل عن قريته ولم يعرف سوى الأمازيغية، ثم عاد وقال بأنه تعلم الفرنسية في السابعة من عمره، وبأنه تعرض لصدمة ثقافية بسبب كونه أمازيغيا وأنه لقي نوعا من الاضطهاد الثقافي من قبل الفرنسيين والعرب، لأنه لا ينتمي إلى أي منهما ولا يحسن لغتيهما على تضارب الخبر. وبالغ في التركيز على الخصوصية الثقافية والهوية الأمازيغية ومباينتها لكل ما هو موجود في الجزائر، مع أن هذا لا يصح بإطلاقه، والتنوع الثقافي المتباين الألوان في الجزائر، وهو يلحظ بين مدينة وأخرى وحتى بين قرية وأخرى ، فضلا عما بين شرق، ووسط وغرب وشمال وجنوب .

ذلك التقديم العرقي وجد عند كل من يتناول أركون بالترجمة، حيث يُركِّز على هذه المسألة، ويجعل منها محور ترجمته أو حالة استثنائية في التعريف بشخصيته، أو ربما كان نوعا من التموي ه والتورية لمحاولة تفسير اختلافه الصاخب، أو حالته الفكرية الشاذة، بما يعبر عنه الفرنسيون ببربريته، ويذهب بعض الباحثين العرب على جدية دراستهم (43) حوله إلى تفسيرها بعيدا عن كل تصور دقيق وطبيعي للتنوع العرقي بالجزائر، بكون أركون تتحكم به عقدة بربرية أو أمازيغية ! مع أن الأمازيغية لا تشكل عقدة أبدا كما لم تشكل من قبل. ولعل دواعي بعض الد ارسين في ذلك هو الجهل بالتركيبة الجزائرية الثقافية والعرقية، حتى ذهب بعضهم إلى جعل انتمائه العرقي وراء موقفه من الإسلام والقرآن، وهذا من الخطإ في التحليل لغياب المعطيات أو للتضليل الذي تعرض له المحلل أو الدارس وهو تضليل نشط جدا

42- Humanisme et Islam, p13.

43 - ورد ذكر هذا في كثير من الدراسات حول أركون، ومنها مقال مهم، والذي تناول بنقده الدقيق جانبا من مكونات مهمة في منهجية أركون، وهو بعنوان "مصحف البحر الميت" لصاحبه إبراهيم السكران، والمنشور على الانترنيت ttp://www.anbacom.com بتاريخ (02/10/2010) .

سواء فيما يكتب عنه من قبل الفرنسيين، أو فيما يُعلَن خاصة من بعد وفاته ، أو مما أكده أركون في كتاباته، واشتغل عليه بلا هوادة .

أما ما هو فرنسي من مؤسسات ووسائل الإعلام وما شابهها فمذهبها الضرب على وتر الإثنية خاصة في حال شخصية عامة مثل أركون، وقد جرى استثمارها من قبلهم بشكل علني، وهو أمر معلوم المنشإ والمرمى. وبعد أن صار الانتماء العرقي يقدم في قالب "علمي"، فلم تعد هناك حاجة إلى التلميح، فالأمر يعرض"بموضوعية علمية". وأول المحددات الأساسية عند التعريف بأركون من الجهات الفرنسية [44] هي كلمة (berbère) وتأتي قبل أي محدد وقبل موطنه الأصل، وحين يضاف هذا إلى مرجعيته التي يشترك فيها تخضرمه واستقطابه وأنه كان جسرا ثقافيا وممرا، يصبح التركيز على اختلافه العرقي يوحي بإشاعة اختلاف حتمي في الهوية العامة الأمازيغية عن الانتماء الأصل، ويؤكد على تدخل صريح في صياغة معرفات شخصيته، خاصة عند وجود اختلاف حادّ في الاختيارات الفكرية. كما لا يستبعد تدخل المدارس الدينية والإيديولوجية الفرنسية التي تنقل عبرها أركون في تكوينه من المدرسة الثانوية التبشيرية إلى المتابعة والتكوين الاستشراقيين هو من أقنعه بالاختلاف المباين وتمّ تشكيله عليه. وقديما كان للمؤسسات الفرنسية نهجها في تكريس الشقاق الثقافي والإعداد للانقسام، ولطالما كونت معابر بشرية ثقافية وناطقين عن مقررات سياسية ذات قواعد إثنية أو أنتروبولوجية أو ثقافية .

***/ تعميم المقاربة الإثنية على الدراسات القرآنية**

تحتم علينا قراءة المشاريع الفكرية لأركون قراءة الجوانب المختلفة من تاريخه، وانتماءاته الطبيعية والاختيارية. وقد فرض علينا إعلان أركون الصارخ عن اختلافه الإثني، التوقف عند مقاربة اختلافه العرقي، إذ يفيد في فهم تكوينه الفكري وتوجهاته المنهجية. خاصة مع اتخاذه إياه طبيعة مقاربة وعامل تفسير وتحليل أساسي لديه، فلا يكاد يخلو له كتاب أو دراسة أو حوار من تكريسه.

لقد مر بنا كيف قارب أركون نفسه في مراهقته أو طفولته، على اضطراب أخباره، وأنه كان ضحية لاختلافه العرقي واللغوي[45]، ويبالغ في استحضار هذا الأمر حتى يقع في التناقض مع أخبار أخرى، وهو يجتهد في إثبات اضطهاد تعرض له... ثم هو حين يترجم لشخصيات أمازيغية الأصل مثل مولود معمري[46] يكتفي بمقاربتها إثنيا، ويشكل لها، قسرا، مواقف من اللغة العربية ومن الإسلام ويركز عليها على النحو الذي يبينه، وإذا انتقل إلى مقاربة الأنظمة في الجزائر، تجده يصر على أنها تقضي على الاختلاف الإثني، وتفرض سياسة تمحو الهويات الأخرى. ويرى أن أنظمة ما بعد الاستقلال راحت «تشتبه بالبحوث العرقية والأنتربولوجية وتتهمها بأنها علم كولونيالي أو استعماري ! والواقع أن هذه الأنظمة كانت تهدف فقط إلى طمس الخصوصيات المحلية أو عدم الاعتراف بها(...) إن الأنظمة التي

---

[44] - مثل ما ورد في كل ترجمة له بما فيها ويكيبيديا ، و في إعلان وفاته من قبل الأب كريستيان ديلورم

[45]- غونتر، المقال السابق.

[46]- Humanisme et Islam, p.14.

حكمت مباشرة بعد الاستقلال كانت مضطرة إلى تشكيل الوحدة الوطنية على قاعدة أرضية..» [47]، ويقيم دراسته على نفي كل وحدة يمكن أن تكون قد شهدتها الجزائر في مؤسسة الدولة على عكس ما يزعم الخطاب القومي السائد بعد نيل الاستقلال، ويقول بأنها إذا ما وجدت لم تكن تشمل كل الجزائر دائما، وكانت هناك مناطق خارجة عن حكم الدولة المركزية. أما السبب الذي يقيم عليه تحليله هو " الانقسامات العرقية اللغوية أو الطائفية المذهبية" أما الوحدة القومية أو الدينية أو الوطنية فيقرر بأنها مجرد شعارات إيديولوجية ديماغوجية[48] تقودها الأنظمة والحكومات الحالية بإيديولوجية الدولة والأمة. ويأتي له أيضا - وفي سياقات مختلفة - دعما قويا لكل مجموعة انفصلت تحت مسمى عرقي أو مذهبي كما يفعل مع الإباضية، فضلا عن دفاعه عن كل نوع من الخروج..

إن المقاربة الإثنية لدى أركون لها تعلقات كثيرة. ومن بينها ذهابه في واحدة من الغرائب التي انفرد بها في دراسة الشريعة، إلى أن منطقة القبائل الكبرى التي ينتمي إليها، كانت تحتكم إلى شريعة سابقة عن الشريعة الإسلامية حيث يقول: « إن تطبيق الشريعة وامتداده جغرافيا يعتمد إذن على مدى انتشار سلطة الدولة المركزية. إن هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام كلية وشاملة. فمثلا في جزائر ما قبل الاستقلال، أي حتى عام 1962، فإن قسما مهما من البلاد لم تطبق فيه الشريعة وإنما كان يطبق فيه قانون محلي (قانون العرف) يرجع إلى ما قبل الإسلام .هذا هو الأمر في منطقة القبائل الكبرى مثلا. لكن بدءا من عام 1962 وحد القضاء حسب الشريعة، وأخذ تطبيقه يشمل كل البلاد. »[49].

هذا الخبر جاء به أركون وهو ينتقد الشريعة وأنظمة الاستقلال في الجزائر، وهو الذي يعرف عليه التكذيب بصحة الحديث مثلا، لأنه جمع بعد سنين من عهد النبوة بدعوى عدم الثقة في التوثيق، ومبدؤه في ذلك منهجيته التاريخية، ولكنه يكيل بأكثر من مكيال، فقانونه العتيد لا تؤثر فيه التاريخية، وظل ما يزيد على أربعة عشر قرنا ولم يؤثر فيه إسلام ولا بيزنط ولا رومان ولا وندال!

ومن بين المتعلقات المهمة أيضا المقاربة الإثنية، وهي تقرير أركون بأن الفضاء المغاربي هو فضاء أمازيغي، ولأنه فضاء متوسطي فإنه ينتمي إلى الإغريق والرومان، وهذا راجع لكونه فضاء أوروبيا تاريخا وثقافة وعرقا [50]. وهذه المقاربة الإثنية والتي لا تفي بها الإشارات السابقة تستحق العناية والتحليل، ولها عناصر كثر، ولاشك أن تناولها باستفاضة ممن يهمه الأمر من الباحثين سيوصله إلى نتائج مهمة، وسيُعرف باختيارات أركون المنهجية وبوسائل المقاربة لديه وبوظائفها بشكل خاص. وأنه لم يحدث قط أن حوَّلت به الاتجاه عن مساره الفكري المحدد والصريح، والذي يعبِّر عنه كل ناطق فكري فرنسي.

---

[47] - الهوامل والشوامل ، ص 131.

[48] - نفسه، ص129، 130.

[49]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط 3، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص296.

[50] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 1، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص152.

كان الانتماء الأمازيغي أو "البربرية" في اختيار من يركز عليها كمحدد أوَّلي، وككلمة هي الأقوى لتدل على الاختلاف في الهوية، كانت وسيلة مستخدمة بقوة، ومعيارا جوهريا تمَّ استعماله في النتاج الفكري لأركون، ولاشك أن دورها أكبر عند التوظيف الفكري والسياسي والثقافي على المستوى الجزائري والإقليمي وحتى لِما هو أوسع من ذلك والشاهد في كل هذا السياق أنما هو التأكيد على أنها تفسر مسار أركون الفكري واختياراته التأويلية .

يرى أركون أن الأنظمة في العالم العربي والإسلامي تحاول إعاقة العلوم الثلاثة التي يجب تطويرها حسب رؤيته وهي؛ علم الاجتماع وعلم السلالة وعلم الإنسان، حيث يتهم أركون الحكومات بمنع تطوّرها. كما يعيب الكتابات التي بالغت في مهاجمة الأدب الاستعماري، ويتحدث عن رقابة الحكومة عندنا لعلم السلالة أو علم الأعراق بالأحرى لأن أركون دقيق في اختياراته للمصطلح وفي ترجمته حتى يمر دون إثارة انتباه أو حساسية. وأعجب ما في الأمر أنه يؤصل للرؤية العرقية من القرآن الذي جاء فيه (إن أكرمكم عند الله أتقكم) الحجرات :13. ويستدل على الموقف العرقي تحديدا من سورة التوبة ! كما جاء في فقرة له يقول فيها: « كلكم تعلمون كيف تتم عندنا مراقبة علم السلالة وعلم الإنسان، وكيف تعمل أقسام العلوم الاجتماعية في جامعاتنا، كيف يتم رأسا إلغاء أي منظور سلالي للمجتمع على أنه منظور استعماري يهدف إلى إيقاظ التفرقة ومشكلة الأقليات ... الخ ، إن هذه العلوم تندرج دون مواربة ضد الفكر الرسمي الحالي، وكذلك ضد النظرة الفقهية إلى مجتمعنا، إذ أن هذه الأخيرة هي النظرة ذاتها التي حددها القرآن عندما تعرض إلى الأعراب الذين قعدوا عن الجهاد..»[51].

5 / أركون وفرنسا والغرب؛ المشاركة والتحديات:

كان للغرب مساحة واسعة في المنتج الفكري لأركون، وكان له حضور نوعي؛ من حيث كونه نموذجا في انفصاله عن سلطة الدين، وفي نهضته الفكرية والعلمية والصناعية ومظاهر التطور المادي، وفي كونه ذا سلطة على العالم جعلته يطلق على رؤسائه "سادة العالم" [52]، ويقوم باستدعاء مؤسساتهم، كالإتحاد الأوروربي لتنظيم بعض منابع الأصولية، ومنها مناهج التدريس في المؤسسات التعليمية [53]، التي تعلم "الجهل والظلامية"، ولكنها لم تستجب، وهو يلتزم أمام عقل التنوير المتوازن الذي حرر العقل من هيمنة العقل الدوغمائي القديم[54].

قبل أحداث سبتمبر 2011 كانت جل كتابات أركون حول أوربا، أما الغرب بالمطلق فقد كان تحصيل حاصل، أما بعدها فقد توجه بدراسات خص بها أمريكا، وركز فيها على تحليل مشكلة الإرهاب تحت

---

51 - أركون، وحدة المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مركز الدراسات العربية المتوسطية، بيروت، 1987، ص 40،41.

52 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص44 .

53 - نفسه، ص9،8 .

54 - قضايا في نقد العقل الديني، ص319.

مسمى العنف المقدس، وألف كتابه "من منهاتن إلى بغداد" [55]، وصار لأمريكا حضور وحيز أوسع في كتاباته بما يمكن عده نوع من التحول في علاقاته الجيو-سياسية-الفكرية. وكتابه السابق ذكره يعمل بشكل واضح في تبييض أو غسيل صورة الغرب، واستعمال الإسلام والقرآن في تحليل ظواهر العنف والإرهاب. ولقد كان أخوف ما يخافه أركون على الغرب هو خطر الأصولية [(56)]، والتي لا تأخذ لديه تعريفا محددا؛ ففي كل مرة تأخذ صيغة مختلفة، غير أن المشترك في صيغها هو استمداد بذورها من الإسلام..

وكثيرا ما حذر أركون من خطر الأصولية على العلمانية، وأخبر عن تحذيره الكاردينال "لوستيجير" - في حفل أقيم على شرف هذا الكاردينال كان أركون حاضرا فيه - من "الخطر الوهابي" [(57)] من دون إفصاح عن المقصود منه، وكان رد الكاردينال عليه جزاء وفاقا، حيث أجابه بعنصرية، وبأنه مزمع على دراسة فكرة تصنيف الأديان في العالم ! كما أنه يحذر الكيانات الفكرية الغربية من بعض المفكرين الغربيين الذين يقومون مفاهيم تخالف الفكر العلماني ومبادئه ضمن كتاباتهم، ويعدها تارة جرائم ينبغي التفطن لها، وتارة أعمالا مبتذلة، ومن أشهر المتهمين لديه بهذا، المفكر الفرنسي "روجي غارودي" [(58)] ! أما حقيقة موقعه من الغرب، فيتفق فيه الغرب والعرب حين يعدونه جسرا حقيقيا للفكر، وناقلا للثقافة بين مجالين. أما علاقته بالغرب فتعبر عنها مشاريعه ومضامينها بشكل واضح..

(أ) / التدريس والمشاركة وتأسيس المعاهد:

كان انضمام أركون إلى جامعة السوربون بعد التحاقه بفرنسا بتدخل من المستشرق الكبير لوي ماسينيون، وإلى جانب تدرجه في المناصب والألقاب العلمية في تلك الجامعة، كانت له مساهمة في النشاط الفكري والمؤسساتي كاقتراح بعض الأقسام والتخصصات؛ حيث كان قد اقترح على الجهات المعنية في فرنسا سنة 1970 إنشاء معهد يختص بالدراسات الإسلامية، وقد تأسس سنة 1999 ضمن متابعة الدراسات والظواهر الدينية على منوال الدراسات الاستشراقية، مع تجاوز كلاسيكيتها طبعا، ويقول عن طموحاته من خلال المدرسة: « على الرغم من كل هذه الشكاوى المتشائمة، إلا أني أشعر بالسعادة لأن جهودي التي بذلتها منذ أكثر من عشر سنوات لإقناع المسؤولين الفرنسيين، بتأسيس المدرسة القومية للدراسات الإسلامية في باريس قد كللت بالنجاح أخيرا. وطالما تحدثت عن الحاجة الماسة فكريا وعلميا وثقافيا وسياسيا لهذه المدرسة العتيدة. إني أشعر بالسعادة فعلا لتحقيق أمالي فيما يخص هذا المشروع الكبير. وكان ذلك بفضل تعاون وتفهم العديد من الوزراء في الحكومة الفرنسية الحالية. وأشعر بالسعادة

---

[55]- Mohammed Arkoun et Josef Maila, De Menhattan à Bagdad Au-delà du Bien et du Mal, Paris, Desclée de Brouwer 2003.

[56] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص9،8 .

[57] - نفسه، ص166 .

[58] - الإسلام، الأخلاق والسياسة، ط 1، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص16. وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص43،14.

لفرنسا، ولمستقبل العلمانية المنفتحة والمتجددة ولمستقبل الفكر الإسلامي (...) ولكن أظل مع ذلك قلقا جدا. لماذا ؟ لأني أخشى ألا يحترم المدرسون الذين سيعملون في المواقع الإبستيمولوجية والغايات المعرفية، والأهداف العملية التي ألهمت مشروع التأسيس، والذي أشرفت عليه أنا شخصيا»[59] .

وأما شروطه المتعلقة بالمناهج المتبعة فيها، فتتمثل في منع إلحاقها بالاستشراق، كما يحذر من أن تتحول مدرسته إلى معهد ديني تبجيلي، قبل أن يسهب في وصف المدرسة كما يتمثلها.. «لا ينبغي على السلطات المشرفة عليها أن تسمح بأي حال من الأحوال بابتذالها أو امتهانها عن طريق إخضاعها لأقسام الاستشراق أو الدراسات العربية في جامعات فرنسا، وأوروبا وأمريكا. ولكن الشيء الأكثر أهمية هو التالي: لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن نسمح بأن تدخل إلى هذه المدرسة الممارسات التبجيلية والحركية السياسية السائدة في كليات الشريعة والمعاهد الدينية التقليدية في المجتمعات الإسلامية»[60].

(ب)/ الوسط الفكري واستحالة التواصل:

أما المنصب الذي يحتله في الجامعة المذكورة فإنه ناضل من أجل إعطائه عنوانه؛ يقول عنه: «..وأتذكر أني ناضلت في السوربون لكي أستطيع إقناع الإدارة بعنوان الكرسي الجامعي الذي أحتله أي تاريخ الفكر الإسلامي»[61]، وقد استفاض حديث مترجمه ومريده هاشم صالح في الحديث عن محاضراته الأسبوعية التي يصفها بالرائعة بالسوربون، ويقول بأنه « ينفعل و يدعونا إلى أن نخرج من أقفاصنا وسجوننا التراثية لكي نتنفس الهواء الطلق في الخارج» [62]، وكثيرا ما يوثق هاشم صالح في هوامش ترجماته لكتب أركون بعض التفاصيل حول معارك أركون ضد تقديس النصوص الدينية وكيف قوبل ذلك بالرفض من الطلبة والناس يقول؛ « وأذكر أن بعض الطلاب كانوا يمتعضون جدا من دروس أركون عن الإسلام، وأحيانا لا يستطيعون تحملها أو صراحتها فيخرجون من الدرس وهو في منتصفه، وهذا ما يذكرنا بقصة رينان مع المسيحيين التقليديين في عصره » [63]. لكن أركون ظل مقتنعا بما يفعل بل إنه يثمنه ويرى ما يقدمه من تفكيك المعتقد الإسلامي أو علمنته -أي جعله علميا - لا تختلف في شيء عن منجزات غاليليو الذي يستذكر أركون مقولته عند إعدامه " ومع ذلك فإنها تدور !" مشبها نفسه به في مواجهة المسلمين الذين يرفضون طروحاته العلمية. ولقد تناول أركون حالته العلمية على نحو حالة أبناء جيله؛ فوكو وبورديو وفوريه، وأنه أحدث ثورة إبستيمولوجية مشابهة لثوراتهم الفكرية، مبتعدا بها تماما عن الاستشراق الكلاسيكي[64].

---

59 - معارك من أجل الأنسنة، ص275،274.
60 - الموضع السابق .
61 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 38.
62 - نفسه، ص 14.
63 - معارك من أجل الأنسنة، هامش ص270.
64 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص244،245 .

في حين أن سياقات أولئك الفلاسفة الغرب لا تأتي إطلاقا على ذكره، وغيابه هذا في سياقات مؤرخيهم ودارسيهم أيضا، مع أنه يَعدُّ نفسه منهم، وعند مقارنة أعماله بأعمال ريكور يقول بكثير من الأسى: « وللأسف لا أستطيع القول بأن أعمالي عن نقد العقل الإسلامي تحظى بنفس الاهتمام الذي حظيت به أعمال بول ريكور. فعلى الأقل كان الرجل قد تمتع أثناء حياته بثقة كبيرة في أوساط جمهور طويل عريض يقرأ كتاباته ويعل ق عليها في الغرب. أما الباحث المفكر النقدي الذي يحاول استكشاف ذلك المجال الشاسع الواسع للإسلام بشكل علمي وتاريخي فلا يمكن أن يحظى بمثل هذا الاستقبال الاحتفائي، وهذه هي حالتي أنا للأسف الشديد..»[65]، فهذه أزمة بين عالمين مفكر يحتفي به أهله وآخر ضيعه أهله !

(ج) / مشاريع أركون؛ الرفض من الغرب والشرق:

لطالما شرح أركون في سياق مشاكل البحث العلمي في الغرب، أو عند الحديث عن التحديات التي واجهت شخصه علميا وأبرزها موقع كتاباته وشخصه بين عالمين مختلفين. ولا يشتركان إلا في موقفين لكليهما منه وهو الرفض لما كتبه. وهذا الرفض تراوح بين العداء من الجانب الإسلامي، والازدراء والارتياب من الجانب الغربي. ولا بد طبعا من استثناء فئة لا يحكم عليها مطلقا بأنها كثيرة، تؤيد ما يكتب وتقدم حوله كتابات "تبجيلية" ومكرورة" تسوق بها فكره ليصبح كثرة، مع أنه أوَّل من يقومه بأنه "قلة" تواجه بالإنكار..

*** / العالم العربي؛ الرفض والنكير:**

أما التحديات من الجانب العربي والإسلامي فلا تحتاج إلى بيان؛ وهي رفض موقفه وكتاباته [66]عن الإسلام والقرآن، والتي يقدمها أركون تحت صيغ منها؛ أن الكتاب العلمي لا ينتشر في العالم الإسلامي ولا يلقى القبول، لأنه عالَم ديني فهو إذن لاعلمي طبعا، فضلا عن الرقابات المتنوعة التي تحد من سير مثل أفكاره في البلدان التي لا تزال تحافظ على شيء من التحكم فيما ينشر. كما أن الجمهور في العالم العربي بعيد عن تلقي مثل ما يقدم من البحوث الريادية الطليعية في جرأتها وجدتها[67].

*** / العالم الغربي؛ التصنيف والتجاهل:**

أما تحديات العالم الغربي في مواجهة كتاباته ثم شخصه فهي مختلفة طبعا ! فعلى الرغم من إقبال العالم الغربي على الكتاب "العلمي" ورغبته في التعرف على الإسلام أو بالأحرى اضطراره بعد ما حدث في السنين الأخيرة إلى الاستعلام عنه.. ومع حرية التأليف والنشر والتعبير عن الرأي إلا أن المهمين على سوق الكتاب هناك هو الكتب ذات الطابع الصحفي، فلا يلتفت للكتب التي تهتم بنوع الدراسات التي يجريها

---

65 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 55.

66 - قضايا في نقد العقل الديني، ص18،19.

67 - نفسه، ص 20.

أركون، فضلا عن الأحكام المسبقة التي تسيطر على الغرب [68]. وهذا على حسب ما قرره أركون وهذا نوع من التحديات التي واجهت كتبه في الغرب.

نوع آخر من التحديات التي اعترضت شخصه يتكلم عنه أركون؛هو عينة من زملائه المستشرقين، من ذوي المواقف المتشنجة والمضادة للروح العلمية التي يجب أن يطبقوها في مجال البحث العلمي وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية وبشكل خاص على دراسة الظاهرة الدينية، ويراهم بحاجة إلى مراجعة أنفسهم ويقينياتهم المعرفية المتجذرة فيهم ليكونوا ربما على القدر نفسه من المستوى الذي يمارسه ولا يجد فيه المشاركة. أما مشكلة الجمهور فتتمثل بالضبط في غياب العيِّنة المثالية منه والمفقودة، والتي يصفها أركون حين يتخيلها بأنها تبحث بكل لهفة عما يحدد ذاتيتها من الكتابات[69].

- / أركون؛ موقعه في مراتب التصنيف:

أما دراسته التي يقدم فيها تحديات أدق فقد فرضت عليه أن تتخذ طابع السيرة الذاتية. إنها دراسة لا تتناول شخصه وحده بقدر ما تتناول أشباهه ونظراءه الذين توجهوا نحو الدراسة النقدية من مواقع إبستيمولوجية. وأخص ما يحدد به نفسه في هذه الدراسة، إلحاحه وانشغاله ولزمن طويل بتأويل النص المقدس والمشكلة تتحدد في غاية النص المقدس، الذي يريد ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري. هذا المعنى، وفق تناوله، يناقض تماما ذلك التصنيف الذي تطلقه عليه وعلى فئته وسائل الإعلام، والمتمثل في"المثقفون المسلمون"، وهو ما يضعه ضمن خانة تخالف تماما حقيقة عمله الفكري والمعارك التي يخوضها. ومن ثَمَّ فتلك الشهرة تقضي عليه وعلى دراساته حول النص المقدس أو القرآن، بما هي عليه في فرادتها وخروجها عن المألوف في المقاربة والنقد[70].

ثم إن فئة المثقفين التي تنسبه إليها وسائل الإعلام تمثل تحديا آخر، مما يدفع بأركون إلى نقدها بشدة هي الأخرى. ذلك أنها تجد نفسها مضطرة للتركيز على هويتها الإسلامية وتقوم بإشهارها حتى لا تتعرض للاشتباه، ويُذكر هنا أن أركون لم يسبق له أن أدخل نفسه ضمنها في هذا الاعتبار، وهو الانتساب للإسلام، كما لم يصرح بنفيه أيضا. ولقد دأب أركون على أن لا يثبت لنفسه الهوية الإسلامية ويستعمل صياغات لغوية لا تنغلق على معنى محدد يفيد إسلامه أو ينفيه بتوقيعه أو بشهادة منه. وهذا الأمر لا يعنينا كموضوع في ذاته، إلا في معالجة هذه المسألة التي ينتقد فيها أركون تلك الفئة لأن الانتماء العاطفي للهوية يمنع التفكير النقدي.. ونسي أو تجاهل أنه يتقاطع مع تلك الفئة في أنه يسكت على المسألة ويتهرب منها ليحافظ على الجدارة الإبستيمولوجية والمسافة النقدية، وفي الوقت ذاته يضمن أن يأمن على نفسه غوائل الاشتباه بالردة أو التلبس بها. خاصة وأنها قد كلفت بعض زملائه كأبي زيد حصارا وثمنا باهظا. وعلى الرغم من أن أركون يقتسم معهم الموقف بالنصف، إلا أنه ينتقدهم ويذمهم، وكأنه لم يصبه منه شيء ! ولا شك أن موقف التَّقِيَّة أو هروب المثقف الواضح في كتاباته يستحق التوقف عنده.

---

68 - الموضع نفسه.

69 - الموضع السابق.

70 - المرجع نفسه، ص21.

- / العقبات واعتبارات التصنيف:

التحديات المتبقية تندرج تحت السابقة؛ إنها مقتضيات الانتماء من حيث المنشأ والأصل والمولد والنسب السابق إلى كيان أمة، يدين أهلها بالإسلام. وحبا فيه منحوا رموزه الحياة والاستمرار بأن سموا أبناءهم محمدا وعليا، ومن هنا تشكلت لدى أركون عقبة "اسمه" الذي أطلقه عليه أبواه الأمازيغيان ! وكأنهما يكذبان كل مقارباته الإثنية الهادمة لانتماء نسبه الأمازيغي - إن صح- للإسلام، وألصقا به وسما ودليلا لا يزول.. ولكنه اسم جر إلصاقات أخرى عانى منها أركون على الرغم مما أقامه من مسافات نقدية واسعة، يقول مستنكرا: « لماذا يلح الأوربيون أو الغربيون بشكل عام على إلصاق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهودا كبيرة ومتواصلة من أجل التوصل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية ؟ لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية والأكثر رسوخا منذ مرحلة الطفولة ؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا ؟ فما إن يحمل الواحد منا اسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مشتبها به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون اسمك "محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبّقا على الإسلام»[71].

ويتابع عرض تظلمه ووصفه "للعقبة" التي تعترضه، بأنه في الوقت الذي يطلق على زملائه الغربيين ألقابا علمية، يهضم هو حقه في ذلك، بإطلاق صفة مسلم عليه، وبتصنيفات تتراوح بين مسلم ليبرالي ومتزمت مرورا بالمعتدل والأصولي[72].

- / التراتبية السلطوية ومقرروها :

أما الجهة التي تقوم بتصنيف الباحثين على هذا النحو، فيصفها أركون في شكواه بأنها تعلو ولا يعلى عليها، وهي "الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب"، وهي من قامت بسجنه غصبا عنه ضمن حالة يصعب عليه جدًّا أن يعيشها، ويشعر باستحالة تجاوزها؛ إنها وضعته في طبقة دنيا ضمن تراتبية طبقية كالتي يتحدث عنها علماء الاجتماع، و يتحدث عن تلك الحالة: «... فإني أنا مسجون داخل موقعي الذي حددوه لي بدون استشارتي ! إنها مواقع حتمية لا يمكن الخروج منها..» ثم يتحدث عنها معرِّفا بها: « .. إنها هي التي تصنف الناس أو مثقفي الشعوب الأخرى، ولا يستطيع أحد أن يصنفها... إنها السيدة المتعالية التي تتحدث بضمير الشخص الأول وتضع الآخر على مسافة معقولة منها لكي تستجوبه وتحكم عليه، فهي

---

71 - قضايا في نقد العقل الديني، ص21.

72 - نفسه، ص 22.

التي تسأله وهو لا يحق له أن يسألها..» [73]. لكنه يتحدث عن سجن افتراضي ولا يقرر أن يتحرر منه أو ربما يؤمن بأن ذلك ليس في الإمكان العقلي ولا الافتراضي !

إن السيرة الخاصة بالمعاملة التي يتلقاها كعامل في حقول البحث والثقافة الفرنسيين مسهبة، ولا يتسع المقام لتفاصيلها، وهي شكوى طويلة، تناول فيها مختلف المواقف المعادية والمزدرية والمتجاهلة له وهي متشبعة كتشعب مواقفه المركبة. ويمكن اختصارها في أن الباحثين الغرب لا يصدقون راديكالتيه التي يعامل بها التراث الإسلامي ومصادره ! ومن ثَمَّ يحاولون مستغربين رد حالته إما إلى الليبرالية الممنوعة في بلاده، أو إلى أنه منشق عن طائفته وأبناء دينه، ولسان حالهم أسئلة يحكيها أو يصوغها: «كيف ينظرون إليك ؟ كيف يقيمونك ؟ ألست معزولا ومنبوذا من قبل جماعتك ؟ يا لها من شجاعة ؟ أنت حتما مهدد بالتصفية الجسدية ؟»[74]

ويعده فريق آخر- كما يروي عن نفسه - متطفلا على مناهج بلوروها تجاه تراثهم الديني، ثم تجاوزوها قبل أن يأتي هو ويقوم بالترداد وبشكل ناقص، ويحكي آراءهم في عمله: « أنت لم تأت بشيء جديد. كل ما تفعله شيء تافه، مللنا منه، عفا عليه الزمن. اذهب وصدر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك فلا ريب في أنهم بحاجة إليها» [75]. ويواصل نقل هذا الحكم الذي امتزج فيه الازدراء بارتيابهم في خياراته حيث اتهموه بمعاداة العلمانية.

ورأي آخر يُتَّهم فيه أركون لدى الغرب بأنه يريد أن يثبت تفوق الإسلام على باقي الأديان، ضمن إحدى قراءاته، إن لم يكن هذا الرأي مقحما، لأنه لا يوجد ما يدل عليه، و لن يعسر فهمه على أحد، كما اتُّهم في القراءة ذاتها بأنه ينتحل كانط ويسرقه: « أنت تنحل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد العقل الإسلامي... إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق فالواقع أنه لا يوجد عقل إسلامي، كما لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي..» [76]. ولكن تقويمه الثابت ضمن جملة هذه الآراء المختلفة هو الآتي: «وهكذا أصبح أنا شخصيا مادة للملاحظة، وللتحديد وللتصنيف وللدراسة ولا يمكن أن أصبح في نظرهم ذات عارفة مثلي مثل غيري المثقفين الأوربيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر..»[77]، كما يحكم كثير منهم على عمله بخُلُوِّه من القيمة؛ لأنه لم يلغ الجهاد ضد الكفار، ولم يدع إلى بناء الكنائس في المملكة السعودية، على غرار بناء المساجد في الدول الغربية، ولم يبلور كيفية تحرير النساء المسلمات من الشريعة !

---

[73] - السابق، ص 22، 23.
[74] - نفسه ، ص 23.
[75] - الموضع نفسه.
[76] - الموضع نفسه.
[77] - السابق، ص 22.

ولكن أركون ما يلبث أن يستدعي الأهمية للذات التي لم تعط القدر الكافي منها، وذلك من خلال تعداد العواصم والمدن الثلاثين في مدن أوربا وأمريكا ليقول بأنه سمع فيها الانتقادات السابقة ذاتها [78]. وهو يقنع بذكر مدينة أوربية ألقى فيها محاضرة، أو شارك بها في ندوة، ولا يجد بأسا في تذكير قارئه أو نفسه بأنه أستاذ في جامعة السوربون ! وكأنها في ذاتها منجز ما كان ليدركه ! ولقد ضمَّن أركون في الكتاب ذاته تقريره حول أماكن إنتاج المعرفة، وقرر بأنها هي الغرب، وكان يسوق إليها بالقوة وهو في متسع من أمره ! ثم يعترض على "الجهة السيدة" ومعاييرها حين صارت ضده. أليس هو من قال بأن العلم يأتي من الغرب ؟ وأضاف، « وهو الذي يعطيك شهادة بالمعرفة أو لا يعطيك»[79].

يجمع أركون الفخر والشكوى ليقول بأن الحالة الفكرية التي يعانيها مع الباحثين الغربيين تجعله وحيدا معزولا ومنذ سنوات طويلة، وعلى الرغم من محاولته إشعار الآخرين بها، وطلب مشاطرتهم، والسبب الأساس هو المعركة الفكرية الصعبة التي يقودها هو شخصيا[80] !

إن ما يلخص هذا الوضع لدى أركون هو حكمه باستحالة التواصل مع مثقفي الغرب، وهذه الاستحالة لم تقتصر على فترة البحث العلمي في إحدى مراحل عمره المتأخرة بل يرى أن تواصله كان مستحيلا مع الآخر منذ بداياته الأولى، منذ كان في قريته الصغيرة. ومن ثم فإن وقوعه بين مطرقة المسلمين الرافضين لمشاريعه وسندان المشتغلين بالفكر في الغرب من الباحثين الأوربيين، الذين لا يعيرون جهوده اهتماما، ولا يلتفتون إلى تعبه فيها، يفرض عليه غربة مع انخراط لا فكاك منه، أو إنه لا يفكر بالتحلل منه، كما لو كان مستحيلا، إنه يشبه الموظف أو الجندي المتعاقد يستطيع أن يشكو فقط، لكن أبدا لا يستطيع التحرر من تعاقده !

ثالثا / فرنسا وأركون؛ شروط القراءة التأويلية :

لم يكن الحراك الفكري لأركون في فرنسا سهلا، ولا سليم العواقب. ولا يمكن بأي حال إبقاء مسألة الحرية الفكرية في الغرب ضمن اليقينيات، ولا حرية أركون فيما يكتبه في الإسلاميات والقرآن، وينجزه من مشاريع ضمن برنامجه الفكري، ضمن دوائر اللامفكر فيه ! إن أزمات تعرض لها أركون، سمى بعضها وذكره في مؤلفاته بأسى وظل يتألم لها، وكانت في مرحلة متأخرة نسبيا من حياته، سنة 1989 أي بعد الستين من عمره، وهي نتيجة تصريح له نشره على جريدة le monde الفرنسية وجرَّ وراءه هيجانا عليه دام فترة طويلة. كما تكلم عن معاناة بل سماها عذابا من قبل فرنسا -هكذا بإطلاق- ربما كان لأزمات أو لوضع أو لما لا يمكن تسميته إلا بعد التعرف على تفاصيله.

---

78 - نفسه، ص 24.

79 - نفسه، ص 141.

80 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 173.

والشاهد في ما سيرد في هذه المرحلة من حياة أركون، والتي تَعْرِض لمحنه تلك، ضمن السير التي وثقها، هو أنه يحكي علاقة فرنسا به بالصريح، ويكني عن علاقته هو بفرنسا، فتنبئ الحكايات عن طبيعة تلك العلاقة، خاصة في الجانب الذي يصل بينهما، وهو العمل الفكري وموضوعه وما يتحكم فيه، وذلك وفق ما شهد به. ومحاولة القراءة هذه إنما تتوجه بالأساس إلى فرنسا، وإلى شروط ونوع السلطة التي تفرضها على أركون، ومدى تدخل تلك السلطة ومقتضياتها، سعيا للحصول على عناصر التحليل التي تمكننا من فهم شخصية فكرية، هي أبرز شخصيات العصر التي تناولت القرآن بالقراءة على المنوال الفرنسي. ولعلها أن تعين في التعرف على الملامح العامة لقراءته التأويلية للقرآن؛ من حيث خلفياتها المتحكمة، ومن حيث علائقها المؤثرة في أركون وفي قراءته. فالمقام مقام التحليل بالدرجة الأولى. ويوجد إسهاب في الفقرات المقتبسة عن أركون حول الاضطهاد التي تعرض له ولم يشفع له شيء مما قدمه، لأن كل فقرة تتناول جانبا من المحنة، فلم يمكن اختصارها ولا حذفها...

وليس المقصود من العرض شخص أركون، وإن قصد التنقيب عن العوامل المتحكمة في إنتاجه الفكري. أما ما صرح به فإنما يدعو قارئه إلى تأمل فنون السياسة الفكرية الفرنسية وتمظهراتها، وفعلها بالمثقفين العاملين في حقولها الفكرية أو البحثية وفي مؤسسات المعرفة بها، وشروط المعرفة والبحث وقوانينهما..

1/ محنته مع مقالة جريدة Le monde الفرنسية:

كتب أركون عما تعرض له أثناء مسيرته الفكرية في فرنسا من محنة ساحقة، وكان سببها تصريح له "أسيء فهمه" – على حد تعبيره – في حق سلمان رشدي صاحب الكتاب الشهير "آيات شيطانية" الذي أساء فيه إلى القرآن. ونشر التصريح على جريدة "le monde"، فشنت عليه بعد مقاله المنشور حملة قوية من الآراء المنتقدة والتصريحات المتهمة له، ولا يزال يذكر تلك المحنة ويعلق عليها في كتبه وحواراته، ويشرح الأسباب، ويبرر مقالته بأكثر المبررات إقناعا، ليقول بأنه لم يتحول عن خطه وإنما أسيء فهمه. وقد كتب عنها غيره أيضا إما في سياق دفاع عنه أو نقد له، لأنها أثارت عاصفة من الجدل لدى الأوساط المشتغلة بمثل هذه القضايا. وقد قدم أركون مرافعات عدة يرد فيها على الجريدة التي اتهمته بالأصولية إثر مقالته في الجريدة، وظل كذلك حتى آخر مؤلفاته..

والشاهد في تلك المحنة هي جملة المواقف العدوانية وخاصة من قبل الجهات التي تملك من السلطة الفكرية والمعنوية ما يجعلها تحل نقمتها وسخطها لتقتلع مكانة أي كان من أعدائها أو على الأقل ممن قصر أو حاد قيد أنملة عما كان معتادا منه. وتبريرات أركون وشكاواه هي من جملة تلك الآراء.. ويبدو أن أركون لا يحتاج لمراجعة آرائه وتصريحاته من خارج نفسه ! ويتكلم من حالة انغماس في الأسى يرثى لها ! ليس لأن ما حل به يستحق الأسف، بل إن أسلوبه في التبرير واستعراضه تاريخه مع فرنسا وكيف

كان مخلصا لها، ثم يمحى له كل ذلك عند أول أزمة شككت في خياراته ! في الواقع تلك التصريحات لا يمكن أن تقابل بأي تعليق ! إلا ما تعكسه عن السياسة الفكرية الفرنسية بوضوح كامل !

في الواقع، إن ما سيأتي لدى أركون من حديث عن هيجان في الموقف الفرنسي، لم يكن أبدا مبالغا فيه، بل كان مدهشا للغاية، وهو يكشف بحق عن حالة معلنة من مواقف الثقافة الفرنسية غير المبررة، ولا يهمها أن تبررها، بل إنها غير معقولة مهما يكن المنطق المحتكم إليه، وما زالت مستمرة، حتى بعد وفاته. لقد كانت حملة من السعار والإدانة الواسعة، وعومل فيها براديكالية عنيفة وباستعلاء، وبلسان حال يقول : لا يحق لأحد أن يرفع رأيا يراه هو ! أو: إذا لم تلتزم في أدنى تصريحاتك بأعلى شروطي ولم تراع أبعد أهدافي فأنت أعدى أعدائي ! ويمكن لأي ممن يريد أن يتعرف على حدَّتها أن يكتب على أي من محركات البحث: اسم الجريدة، وتاريخ نشر التصريح، وهو 15مارس1989، ومعهما اسم أركون، كل ذلك باللغة الفرنسية، لتنهال عليه مختلف التهم الموجهة إليه والتي تدينه بقوة، وتصفه بالإيديولوجي، المضاد للعلمانية ! وحقوق الإنسان، مع أنه لا شيء منها يصح، وما صح منها ففي اتجاه معاكس للإسلام، فقد علم عن أركون أنه كان راديكاليا تجاه الإسلام؛ ومن تلك التهم والإدانات أنه حاكم سلمان رشدي على خلفية قدسية مكانة النبي عليه الصلاة والسلام؛ ومنها: محمد أركون شن حربا على جريدة اللوموند،

«Mohamed Arkoun se livrait vraiment, lors d'un entretien au journal Le Monde publié dans l'édition du 15 mars 1989, dans le contexte de la fatwa prononcé contre Salman Rushdie (14 février 1989 par l'ayatollah Khomeini) pour ses *«Versets sataniques du coran »*, « Mohamed Arkoun, un idéologue de la domination du religieux contre la laïcité et les droits de l'Homme» **(81)**.

أو تقرر بأنه يدعم الخميني في فتواه:

M. Arkoun soutient Khomeyni en condamnant Salman Rushdie [82]

أما عن حقيقة تصريحه وهو الآتي، وإن كان يلحظ فيه شيء فهو امتلاك أركون حق تعبير منفصل حول رؤيته في حواره مع هنري تانك سبب النزاع؛

«Quel jugement portez-vous sur le livre de Salman Rushdie?» l'interroge le journaliste Henri Tincq. « Il s'agit d'un roman, et il appartient d'abord à la

---

81 - Guylain Chevrier, Mohamed Arkoun, un idéologue de la domination du religieux contre la laïcité et les droits de l'Homme, Article du n° 025, Publié le02 mars2008, http://ripostelaique.com/Mohamed-Arkoun-un-idéologue-de-la.html

82 - Geneviève Harland, M. Arkoun soutient Khomeyni en condamnant Salman Rushdie, lundi 27 août 2012,http://www.kabyles.net/m-arkoun-khomeyni-en,5978.html

critique littéraire de se prononcer ; mais ce livre touche à cette région du sacré essentielle à toute existence humaine, constitutive de toute société. (!) Je refuse l'a priori facile et réducteur qui consiste à dire qu'un écrivain a le droit de tout dire et de tout écrire. Salman Rushdie a commis plus qu'une légèreté. La personne du Prophète est sacrée pour les musulmans et elle doit être respectée comme telle, même dans une fiction littéraire ou pour exprimer une situation politique donnée, car ce livre est lié par bien des aspects au destin politique des musulmans indo-pakistanais. « De là à utiliser des symboles et des figures qui ne sont pas propres seulement à l'histoire identitaire d'un groupe, mais qui se réfèrent aux événements inaugurateurs de l'islam et aux paradigmes de l'existence humaine, je dis non. »[83]

يقول هاشم صالح مترجم أعمال أركون ، داعما لموقفه، في أحد هوامش الترجمة، بأن بعض المستشرقين الوضعيين اتهم أركون بأنه أصولي في نهاية المطاف، أو في أعماق نفسه[84]، وأنه لا يتبنى العلمانية، وهو ما فهموه من كلام له أدلى به في مقابلة مع جريدة le monde. وقد سأله هاشم صالح في حوار أدرجه في ختام كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" عن تلك القضية، وكيف اتهم فيها بأنه ضد التنوير ؟ أجاب أركون بمرافعة تبريرية مدافعا عن نفسه مقدما الأسباب التي جعلته يقول ما أسيء فهمه وهو الآتي: « العرب والمسلمون بشكل عام يعشون مرحلة تاريخية صعبة جدا. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة... ويشعرون بأن ركب التقدم والحضارة قد سبقهم كثيرا، وأنهم عاجزون عن اللحاق به (...) وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط، (..) ضمن هذه الظروف تصبح حرية الفكر ترفا ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة أفقا للخلاص (...) وهم يتعلقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكني أضفت أيضا بأنه ينبغي أن يتعرض التراث العربي الإسلامي للدراسة النقدية-التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوربا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحدا لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصف الآخر. بل وتوهموا أني ضد حقوق الإنسان !(..) قليلا من الحياء إذن (...) لقد سبب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوربية بشكل عام...»[85].

---

[83] - Guylain Chevrier, op.cit.

[84] -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 21.

[85] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 318.

ثم يواصل سرد البنود التي التزم بها ولا يزال، ويؤكد عليها، ومنها؛ أن يدافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير مع الاعتراف بأنه حرر العقل من اللاهوت الد وغمائي القديم. ويضيف أركون إلى التبرير السابق بأن هذا التراث الإسلامي « له عدة وظائف وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. و بما أنك لا نستطيع أن تنقذهم ماديا فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم هذا شيء لا إنساني» ! ولكنه يؤكد في الوقت ذاته على ضرورة الدخول في معركة مع التراث للتخلص من ماضويته ورواسبه التي تشد إلى الأسفل ؛ « لا يكفي أن تقول أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتغير ذلك التراث ! هذا وهم وسراب» ثم يضيف حول ما ينبغي له من تقدير..« ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل، ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يقدم له»[86].

لا يمكن التعليق بما يضيف على دلالة الفقرات التي اعتذر بها ومثلها كثير.. والراجح أنه قد خانه التعبير أو السياق فلقي جزاء لم يكن له به قبلا ! وقوبل بما يجعله أكثر يقظة في قابل كلامه وأيامه !

إن ردة فعل أركون على ما تعرض له تحيلنا على التعرف على الجانبين أو الطرفين المتحكمين فيما قدمه من أعمال، بما فيها قراءة التراث - وهو الوحي في منظومته العقلية- ، وأركون هو الطرف الأول الفاعل، ونجده يلتزم بشكل كامل أمام الجهات التي هي الطرف صاحب السلطة والوصاية كلها. وهذه الأزمة التي مر بها جاءت لتشرح الواقع الفكري العالمي وهي أيضا تمكننا من فهم طبيعة العمل الذي يؤديه أركون في قراءاته التأويلية لتراث المسلمين، ثم تكشف عن الدقة والصرامة كشروط لعمل لا يسمح فيها أبدا بأي تهاون حتى في "التعبير" ولا بالخروج عن الكيفيات والضوابط.

في خضم تلك الأزمة وبعدها صرح أركون وهو يبرر بما لا ينبغي أن يقال، ويعلنه ولا يخجل من قوله ! ولا يتكلف مداراته مع أن الحالة تتطلب شيئا من التغطية، لكنه لم يفعل ! وهنا نجد أنفسنا أمام حالة نفسية استثنائية، فيبدو أنه لا يرى شيئا من ذاته ولا من نفسه ولا من أمة أسلمها في تبريره قبل نفسه وبعدها، إنه لا يشهد إلا هذه الجهات التي لم تتسامح معه، وأرادته وفق المقاييس الدقيقة جدا، وتمنع عليه أن يحيد بمقدار ذرة، ألم تكن "الدوغمائية والإيديولوجية" الأرثوذكسية الإسلامية أرحم به ! وهو الذي يصف حاله آنذاك: « وعشت لمدة أشهر طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ »، لكنه لا يتخلى عن لؤمه، « وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود أو المسيحيون في أرض الإسلام »، « كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات من الجدية بحيث أن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صنف في خانة التيار المتزمت ! وأصبح محمد أركون أصوليا متطرفا !! أنا الذي انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع لنقد العقل الإسلامي أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة ». وقد ورد عنه أيضا تصريح في غاية الأهمية : «إن مقالة اللوموند كلفتني غاليا بعد نشرها، وانهالت علي أعنف الهجمات بسببها، ولم يفهمني الفرنسيون أبدا.. على الرغم من أنهم يعرفون جيدا كتاباتي ومواقفي... ونهضوا جميعا ضد هذا

---

[86] - نفسه، ص 319.

المسلم الأصولي، الذي يسمح لنفسه بأن يعلن أنه أستاذ في السوربون ويا للفضيحة !! لقد تجاوزت حدودي، أو حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني... وفي الوقت الذي دعوا إلى نبذي وعدم التسامح معي بأي شكل، راحوا يدعون للتسامح مع سلمان رشدي.. وهذا موقف نفساني شبه مرضي أو رد فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة. إنها لا تحتمله بل وتتهمه بالعقوق ونكران الجميل... فنلاحظ أن اكتساب الأجنبي للجنسية الفرنسية في فرنسا الجمهورية والعلمانية يلقي على كاهل المتجنس الجديد بواجبات ومسؤوليات ثقيلة... فالفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائما بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار، فإنه مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم»[87].

2/ فرنسا تعذبني . .

لقد صرح أركون في ما تلقاه من قبل فرنسا حتى بما لا يصرح به عادة، لكنه حين يتقدم في بعض الأحيان بالشكوى أو بأشد ما يقاسيه منها، يتجاوز ذكر محل الخلاف ويسكت عنه، وعن نتائجه ويسود كلامه الإبهام والخفاء واللاتناسب بين موضوع الشكوى المجازي،أو البديل عن الحقيقي، والذي لا يكافئ أبدا نتائجه مع فرنسا ولا يعد هَمًّا بالمرة.

هذا الخلاف أو الهَمُّ يتحدث عنه أركون بقليل من البوح وبأَمَرِّ الشكوى، وقد كان ذلك في أحد آخر حواراته وقبل وفاته بشهور(مارس 2010)، وهو منشور ضمن ندوات له وتسجيلات على موقع الـ youtube[88] . والفيلم من إعداد رشيد بن زين. والحوار باللغة الفرنسية يستهله بقوله: « فرنسا تعذبني، وقد كانت دائما تعذبني »، لكنه حين يأتي لذكر السبب وهو مكمن الغرابة يقوم: « لست وحدي (أي في ذلك العذاب) ولكن المغاربة بشكل خاص عاشوا أو يعيشون تلك الوضعية ».. وهذا المقطع الخاص بالمغاربة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع، حيث لم تعرف عنهم معاناة مشابهة، أو بهذا الحد. ويعيشون في فرنسا أحوالا مستقرة ككل المهاجرين أو المتجنسين .. مما ويلغز كلامه عن معاناته حين يستعير صيغة المغاربي لينتقل بها من الخاص جدا إلى التعميم ضمن إقليم كامل كأنه يختفي به وضعية خاصة به لا يستطيع الإفصاح عنها. ثم يعود ويقول بأن فرنسا لا تحترم تاريخها أو ربما ليست وفية له:

« La France n'est pas respectueuse de son passé et rejette une partie de son passée comme une sorte de peste... » .. ثم أي قطعة تريد فرنسا

---

87 - أركون، الإسلام، أوربا، الغرب،(ص 45، 101، 106،126، 139). والفقرات نقلا عن مقال بعنوان اعترافات محمد أركون لصاحبه سليمان من صالح الخراشي وصدره بفقرة "لمراد هوفمان" من كتابه "رحلة إلى مكة" جاء فيها: "إن الغرب يتسامح مع كل المعتقدات والملل، حتى مع عبدة الشيطان. فكل شيء مسموح به إلا أن تكون مسلما" انظر الموقع http://www.saaid.net .

88 - أركون في حوار مسجل من إعداد رشيد بن زيد، بتاريخ مارس 2010، منشور على موقع www.youtube.com

رميها أو محوها من تاريخها كما لو كانت وباء أو طاعونا ؟ ! وأركون يجد نفسه مرتبطا بتلك المرحلة، وسيمحى أو يرمي معها حتما. أما تاريخ فرنسا في مستعمراتها فهو أسود وقاتم ومعلوم لدى الخاص والعام، ولا يمكنها رميه ولا محوه ! ثم إنها تتبجح به، ولا تزال تتحدث عن منافع الاستعمار ! وأما المغاربة فلا تاريخ لهم مع فرنسا غير الاستعمار وهو الآخر معلوم مفروغ منه. إن أركون بلا شك يستدعي فئة لها اسم واضح لينفس من خلالها عن فئة لا يستطيع الإفصاح عنها وثمة ما يمنعه، أو لا يتوفر له من لغة الناس وأعرافهم، ما يسمح له بالتعبير عن حالة مجهولة، ولكنه يصر على إحضارها، والتحدث عنها وعن ظلم فرنسا فيها، ويريد استرداد الحق فيها وشرعنتها أيضا وإعطاءها صيغة وصفة مقبولة تظهر من خلالها. ويؤكد ذلك ما يردف به من أن فرنسا لا تريد أن تتحدث عن ذلك الجزء من تاريخها « ...et dont qu'elle ne veut pas parler » ويحدد بدايته بالرحيل أو « Le départ » وهو أوان مغادرتها الجزائر، يقول عنها: «في تلك اللحظة أحدثت قطعا حاسما وتمثل في النسيان والمحو من الذاكرة ».

لقد اشتكى أركون من مشكلة حقيقية ولكن تحت مسمى آخر. إنه يذكرنا بحالة المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي يقول محرر كتاب سيرته [89] "ديديي إيريبون" « Didier Eribon » بأن فوكو حين كتب عن تاريخ الجنون، إنما كان يكتب عن نفسه، وعن فئته الشاذة التي يرفضها المجتمع، ويعاملها بالنبذ والإبعاد، وهو ما كان يسبب له الألم والمعاناة التي دفعته للانتحار مرارا، فحاول من خلال "تاريخ الجنون" فرض الحيز للفئات المنبوذة من خلال إحداها التي يسمح بالحديث عنها، وهو الذي كان يقول بأنه يقدم فلسفة لإيجاد الحلول، ويقول بأنك لا تستطيع أن تدخل فعلا مرفوضا إلى مجتمع لا يقبله لأنه سيرفضه. ولكن أنشئ له ثقافة .. فهو يرى أن يتجاوز التوقف بتفكيره عند المشكلة، بل دوره أن يجد لها حلا وحيزا أو صيغة تعايش على الأقل.

ربما وجد أركون بدوره حلا مشابها لتجاوز حالته التي تحدث عنها وهي أكثر ما عذبته فيها فرنسا ! فكان يمرر خطابها وسط خطاب آخر حيادي، ويمنحها الوجود بمشروعية حقوق المغاربة التي لم تكن أزمة قط. ولكن أين يكمن النبذ في تلك الحالة ؟ والتي رغم شكواه من فرنسا فيها يظل وفيا تجاهها، يقول فرنسا عذبتني في أول الحوار ثم لا يملك في آخره أو ربما لا يعرف إلا أن يقود المغرب العربي وشمال إفريقية برمته ليلحقه ثقافة وتاريخا ونسبا بأوربا ! إنها ازدواجية واضحة في مواقفه مع فرنسا. يتعرض للنبذ بسببها ربما ولا يجد منها سوى الإنكار ويُغَيِّب الأسباب وهو يحاول شرح معاناته، ويؤسس لفكر يرفض كل أنواع النبذ والاستبعاد ولو كانت مشروعة في كل الأعراف الإنسانية، ويدعو إلى المصالحة مع المستعمر، ويقف ضد ما يسميه بأنظمة النبذ.

---

[89] - Didier Eribon , Vidéo Ina - Didier Eribon Michel Foucault, vidéo – Archives, vidéos Ina.fr. publiée le: (4/9/ 2011). وانظر أيضا كتابه المطبوع Didier Eribon, Michel Foucault , éd, Flammarion.

3/ السيرة الذاتية والتأويل؛ دلالات وتقاطعات:

(أ) / استحكام القيد وانفتاح التأويل:

هذه المراحل والمحن التي عايشها أركون، وتجاوب معها على نحو خاص، على المستوى الفكري والشخصي. تعطي إشارات واضحة وموجهة نحو المعنى العام للقراءة التأويلية أو للفعل التأويلي لديه ! كأنه يوجه فكره في اتجاه يمحو فيه كل ما يمكنه أن يمحوه ويعدم فيه أو ينفي كل ما يمكن أن يعدمه أو ينفيه و يتصرف تجاهه بالمحو والإزالة. لكن أركون مُحِيَ وأزيل من مأمنه. لا من الجهة التي كان يخشاها ويعد لها المعارك ووسائل الهدم والإزاحة من خلال قراءة تحويلية شاملة للتراث الإسلامي ومصادره بجملتها، ويفتح التأويل على مصراعيه وبالقدر الذي يذهب بالمعايير كلها وعلى قدر استحكام العقدة على الذات، يفتح التأويل ليسمح له بالوجود لأن النص ربما يهدد وجوده.

على أن شدة العذاب المسلط عليه من قبل فرنسا لم يزده إلا استمساكا بها، ففي أزمة جريدة le monde كان همه تبرير موقفه لاستعادة القبول ! ويبدأ هذا الحوار أيضا بفرنسا تعذبني، ثم يأنها تمحوه – وهذا قوله - كما يمحى الوباء، ولكنه حين يستأنف الكلام يخلص لها كل الإخلاص ويسوق المغرب العربي ليجعله أوروبيا، يبدو أنه لا يرى في الوجود غيرها أو ربما يراها هي الوجود، وهو ما يعيدنا إلى سؤال الذات والانتماء ثم المعرفة ! وهو سؤال ذو فروع...؛ متى تم تشكيل أركون على هذا النحو وتم إقناعه بأهمية فرنسا كأهمية الأم أو الإله، حتى يفر منها إليها ! ولم يفكر قط في التحرر من قيودها، ويتصور أن ذلك كان متاحا بالنسبة له - غالبا -. وهل كان ضحية تربية المدارس التبشيرية ثم الرعاية الاستشراقية والتي انتهت بإعلان أحد أصدقائه المقربين الأب كريستيان د ولورم وفاته مع ترجمة يسيرة كانت أبرز معالمها "مدرسة الآباء البيض" وتدخل ماسينيون لإلحاقه بجامعة السوربون؟

أما إعلان وسائل الإعلام الفرنسية وفاته عبر قنواتها فقد كان على الطريقة الفرنسية؛ فعرض الخبر الذي أعلن على قناة "فرانس 24" مثلا ومرّ في شريط الأخبار أسفل الشاشة، كما أذكر شخصيا "وفاة المفكر الجزائري محمد أركون.." ولم تزد على ذلك ! وبعد أن تنصلت من كل علاقة لها به ! وردته إلى جنسيته الأولى وما ظلمته.. و كانت تلك الجملة المقتضبة تعريفه الوحيد، و لعلها إحدى أشكال الدراسات الإثنية التي أنتجتها العلوم الإنسانية المعبِّرة عن نظرة لاسامية قاسية عنصرية مع أنه كان أيضا فرنسي الجنسية، وقضى ما يزيد عن نصف القرن في دوائرهم الثقافية ومؤسساتهم العلمية وعبَّر عن رؤاهم الشخصية، وتنازل -كما كان يعترف دائما- عن كل أشكال التضامن مع أصوله وتقاليده[90].

(ب)/ معاني الذات والتأويل؛ الكمون والتجلي:

---

[90] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 21.

من خلال استعراض المحطات الأساسية في حياة أركون على الرغم من تفرق المعلومات فيها وتضاربها، نجد أنفسنا في كل مرحلة أمام إشكال مركب، منذ الحديث عن طفولته الأولى إلى حدث وفاته وكيفية إعلانه، تلك الإشكالات المركبة تجمعها جميعا مشكلة الذات واكتمالها والوعي بها، ثم باعتبارها هي من تنتج المعرفة، وثمة عامل أساسي متحرك، ويتحكم في العلاقة بين الذات والمعرفة ويتوسطها وهو مشكلة الانتماء.

لقد كانت في سيرة أركون الذاتية معالم ناتئة أكثر من سواها، وهي تحتم النظر في دوافعها أو في دوافع صياغتها على النحو الذي قدمها به، لأن الأصل أو الفطرة ليست كالافتعال الذي يستدعي سؤالا ملحًّا لماذا تكون السيرة الذاتية على هذا النحو وما مكامن التأويل فيها..؟

أما الذات فيها، فمن حيث مختاتلاتها وإخبارها بالوجود في مكانين وفي الوقت ذاته، وتقرر أول عمرها وفقا لآخره وتتحكم بقراءة الخبر من خلال التصرف بتفاصيله، وتخبرنا عن عقدة تخفيها وتشكو نتائجها، وتلغي مراحل من عمرها وتطمسها.. وتلك الذات ضحية دائما ! منذ انتقالها من بلدتها الأمازيغية أو ربما قبل ذلك وتذكر استحالة التواصل عليها، بل وكانت بطلة منذ مرحلة الطفولة لأنها حينها استطاعت أن تقيم مسافة نقدية بين نفسها وبين قناعتها الذاتية الأكثر حميمية ورسوخا [91] ، واستمر معها موقع الضحية حتى الشهور الأخيرة من عمرها فالجهة الأثيرة والفضلى لديها عذبتها دائما وهي فرنسا، وببساطة قررت محو جزء من تاريخها لم يعد لها به حاجة، تنتمي تلك الذات إليه بشكل ما، وعدَّته كما لو كان شكلا من أشكال الوباء وفعلت ذلك بطريقة تقليدية تخلو من الحداثة وتأويلاتها.

ويلاحظ بقوة كم تبالغ هذه الذات في إثبات تفوقها وفرادتها، فقد كانت شخصيتها استثنائية منذ سني الابتدائية. واهتماماتها العلمية المتخصصة بدأت مبكرا جدا وكانت ناضجة عند بدايتها. إلا أنها تقنع بما هو اعتيادي جدا وتحصيل حاصل كتقديم محاضرة أو تنشيط ندوة لتبرِز من خلاله أهميتها ولكنها ذات تتترس بسلطة دائما سياسية أو علمية ولا تقوم بذاتها وهي علامة خوفها.. وأهم محددات الذات هو انتماءها.

(ج)/ الانتماء والتأويل

إن من أوضح علامات الانتماء بلا شك هو الاحتماء وطلب الدعم، واستمداد القوة، كالتي تطلبها من العلوم الإنسانية الغربية، في أكثر صور القوة تخصصا، وأتى بها أركون كآليات لتفكيك النصوص الدينية المقدسة، وأتى معها بسلطتيها؛ السلطة "العلمية" لأنها أنتجت في الجامعات ومخابر البحث، والسلطة "الغربية" لأن الغرب يرمز للقوة في الثقافة الأمية الشائعة. وكثيرا ما طلب منه التدخل من أجل تنظيم

---

[91] - السابق، ص 21.

مناهج التعليم في الدول العربية والإسلامية، لأن خطرها يحدق به، فتلك المناهج تعلم الظلام والعنف، بعد أن رفض أسلافها في ثوراتهم التحريرية أنوار الغرب والتي كان الاستعمار بدوره متخاذلا ولم يفرضها بالقوة، وها هو الغرب يتهاون اليوم أيضا في مراقبة التعليم !

بعد أن كان أركون يقرر نوع البحوث وطبيعتها بسلطة الاستعمار وقوته، وأتى بمثال نولدكه وجيله الذين استطاعوا بحماية السلطة الاستعمارية تناول القرآن[92] في بحوث "طليعية" منتهكة لحرمة القرآن ومصدريته ومضمونه، نجده يشير إلى سلطة الاستعمار التي باتت تتراجع، حيث لم يجد أركون الحظوظ والظروف نفسها لتطلعاته حول القرآن ؛ فالأنظمة العربية كما يتهمها تحمي القرآن، ويعلل على منواله بأن السبب هو أن القرآن يحميها ! ألا يُطلب منه هو أن يحمي من يقوم على حمايته ! والمنافع تقوم على التبادل .. ألا تحتل المنافع ومبادلاتها مساحة في ميادين التأويل ؟... ولذلك يظل تحت الحماية الكاملة ويقترب من مراكزها ويستدعيها في سلطة القوة وفي سلطة البحث العلمي ومنهجيته، فـ"الغرب هو الذي ينتج المعرفة"، و"من رأي الإغريق ينبغي أن ننطلق .."

ورغم ما يتلقاه من فرنسا من العذاب الذي لا يحتمل كتمانه تظل الشكوى إليها كمانح للحماية، ويقرر بأن الإنسان صار قادرا على تدبر شؤونه بذاته، ويرفض الغيب ويقرر إلغاءه مع اللاعلمية ويستعين بصرامة الغرب المنهجية وغيرها، لكنه لا يقرر إلغاء تعاقدات أضرَّت به كثيرا.. كأنه انتماء قد استحكم...

(د)/ انغلاقات الذات، ومنافذ التأويل ..

لم يتوجه أركون بعنف لفظي ومعنوي تجاه نص ديني أو سورة قرآنية أو حديث مثلما توجه به نحو سورة التوبة ولم يحنق على آية مثلما كان حنقه على الآية الخامسة، والتي خصص لها فصولا بحالها من دون أن يغنيه ذلك عن ذكرها بين الحين والآخر.. و يستدعي المناهج لتثبيت الغبن والاعتداء في حق المنافقين المضطهدين، إنهم مهددون "بالتصفية الجسدية" لمجرد أنهم تبرؤوا من العهد ! وهكذا تصبح نكث العهد قضية إنسانية ! وسورة التوبة عنده هي النموذج الذي اختار أن يحلله ليبرهن على الصحة النظرية والغنى لفرضيته التي ترتبط بين العنف والمقدس والحقيقة؛ فالذي يمتلك المقدس يمتلك الحقيقة ويحق له ممارسة العنف ضد الآخر الذي لا يعتنق دينه [93]، و بخاصة منها الآية التي تجعل «المسلمين المسالمين في وضع حرج جدًّا بسبب هذه الدعوة الصريحة التي يطلقها القرآن لقتل جميع المؤمنين بتعددية الآلهة أي المشركين الذين يرفضون التخلي عن دينهم واعتناق الدين الحق: أي الإسلام، وبما أن المسلمين الهادئين لا يستطيعون إنكار صدور هذا الأمر بالقتل عن القرآن ذاته فإن الكثير منهم يتحاشون عادة الاستشهاد بهذه الآية المحرجة لهم ..»[94] !

---

92 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45.

93 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 51.

94 - السابق، ص 66.

يمتزج في النموذج الواقعي الذي قدمه من سورة التوبة أكثر من خطاب. فهو ينسب القتل للقرآن، كما ينسب له العنف الذي يكني به عن الإرهاب، - لقوله: « يلاحظ القارئ... أني أتحاشى تناول مسألة

الإرهاب بشكل مباشر..» [95]، ثم يردف بأن أعمال العنف هي الأعمال الإرهابية ! – كما يتهمه بالبغي على ناكثي العهود من المنافقين. مثلما يمتزج في قراءته لها كل من الذات والانتماء والمعرفة أو التأويل

---

95 - الهوامل والشوامل، ص 48.

الفصل الأول

البرنامج الفكري؛ المشاريع:

الإسلاميات التطبيقية، نقد العقل الإسلامي، العقل المنبثق الصاعد

المبحث الأول: تعريفها، تاريخها، علاقاتها، إشكالاتها

المبحث الثاني: إبستيمولوجيا النشر والتوزيع

المبحث الأول: برنامجه الفكري

أولا: المشاريع المكونة لبرنامج أركون الفكري

لقد منح أركون حيزا مهما من كتبه لمشاريعه الفكرية ، فاستعرضها وتحدث عنها بإسهاب، وكيف تشكل منها برنامجه، وهذه المشاريع هي، وباعتبار أقدمها إنشاء، مشروع الإسلاميات التطبيقية، مشروع نقد العقل الإسلامي، وكلاهما يحتل عنده مساحة واسعة تنظيرا وتطبيقا، أما المشروع الثالث والذي يقدم أركون مزاياه وشيئا من تصوره وعلى سبيل التنظير، فعنوانه العقل المنبثق الصاعد ! وكل ما عرفه به مزايا وخصائص كانت مثالية لعقل فاضل.....

والذي ينبغي الإشارة إليه، قبل التعرف على المشاريع وتاريخها وسبب وصفها ويلحق ذلك من موضوعات، هو أن أركون حين يستعرضها ، يقدمها في سياقات منفصلة، وفي كتب مختلفة، ويخص كل مشروع منها بدايات وتاريخ واهتمامات ومهام بحث وفكر، والذي يجمعها كما يظهر جليا هو توجهها نحو التراث الإسلامي ومصادرها، ثم يعممها على العالم الإسلامي المعاصر وإنسانه باعتباره حالة ناتجة عن ذلك التراث، وهذا الأمر لا يختلف لديه ولا لدى مترجمه ، أما الدراسات المقدمة حول أركون ومشاريعه فإنها تقدم مشاريعه على نحو يتوجه نحو مضمونها، ولا يراجع اتصالاتها أو انفصالها إلا من حيث المضمون، إذ لا خلاف حول ما يتعلق بالتوجه الفكري والمنهجي لديه من حيث التنظير والتطبيق كليهما،؛ ففيما يخص تحديد مشاريعه بين الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي من حيث تمايزها أو اتصالها، أو حتى اعتبارها مشروعا واحدا... فجل من يتناول العمل الفكري لديه يتحدث عنها كما لو أنها مشروع واحد وهو نقد العقل الإسلامي وحده، أن يتناول بعضهم الإسلاميات التطبيقية كممارسة تطبيقية متجاوزا بحث كنهها، مركزا على مهامها كما يفعل أركون [95] بالضبط، ملتزما فقط بما ينص عليه أركون من مقرر منهجي، ومكرر إياه، بينما يتناولها غيره على اعتبار "أنهما وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون" [95] ثم يقرر بأن ذلك ازدواج في مستوى الموضوع لينتقل مباشرة إلى تبرير الازدواج بأنه يرجع إلى غلبة التنظير على المنهج لدى أركون، مع أن غلبة التنظير ينبغي أن يتقي معها اتقاء التكرار والتداخل.. ففي أغلب تلك الدراسات تدرج بعض المشاريع ضمن بعض وهذا الاندراج الحاصل بالفعل في عمل أركون وفي المحتوى المنهجي المتشابه في كلا المشروعين.

أما ما ينتهجه أركون في التعريف بهاذين المشروعين المكتملين، أنه يبني كل واحد منهما مؤسسا لحاله في تاريخ الخاص لميلاده، ويعدد له وظائف وميدان... مع أن دراسة مادته العلمية لا يمكن فيها التعرف ولا الفصل بين مادة إسلاميات تطبيقية أو نقد عقل إسلامي أو غير إسلامي !

(أ)/ التسمية:

يتبين من تقديم "أركون" مش اريعه وتعريفه به، أنه مر بمراحل تكوينية وتشكيلية، وكذلك كان حال تسميته حتى أصبحت على هذا النحو والشكل الذي أثبته والمتمثل في "الإسلاميات التطبيقية" و"نقد العقل

الإسلامي"، فضلا عن مشروعه النظري "العقل الجديد المنبثق الصاعد" ،وعلى الرغم من اهتمامه بوظائف الإسلاميات التطبيقة، إلا أن وظيفته في نقد العقل الإسلامي كانت أكثر شهرة؛ و يذكر أركون أن الإسلاميات التطبيقية مشروعه الذي أنجزه ليتجاوز به " الإسلاميات الكلاسيكية " ونواق صرها وهي المنهجية التي استمسك بها المستشرقون المتضمنة الفيلولوجيا التاريخية وهي التي تكون عليها أركون نفسه في مراحل تعليمه أساسية جامعية وأكاديمية قبل أن يطمح إلى تجاوزها حين تعرف على جملة العلوم الإنسانية التي ازدهرت في أوربا وفي فرنسا تحديد ما بين مرحلة الستينات والثمانينات وانبهر بها [95] ووجد فيها طوق النجاة الذي يحلم أن يبلغه إلى تغيير واقع الفكر الإسلامي.

والشاهد في تسميته إياها " إسلاميات تطبيقية " يخالف "الإسلاميات الكلاسيكية " وتكون مقابلا لها؛ اسما ومزايا، وطبعا ستظل مسألة المزايا عائدة لاختياراته المنهجية وقناعاته الخاصة به، هذا من حيث إيراده التقابل في الاسم، ولا ينبغي أن يفوتنا أن الاسم الذي وضعه منحوتا على الاسم الأول الأصل وهو الإسلاميات الكلاسيكية، فهو وإن خالفه في "لفظة التطبيقية" فهو ينطلق منه بنية وشكلا لأنه كان أصلا له انبرى عليه ولو بمخالفته ليكون رد فعل له، كما أن " أركون " لا يخرج عنه في الاسم كما لم يخرج في إسلامياته التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية في مضمون موضوعات مشروعه وتطبيقاته حتى شكلت له قاعدة كلية...

وإذا كانت الملاحظة الأولى حول تسمية المشروع (الإسلاميات التطبيقية) هي التقابل والنحت المباشر على منوال الإسلاميات الكلاسيكية التي أراد مخالفتها وتجاوزها فإن حضور تجربة روجي باستيد Roger Bastide بكتابة الأنثروبولوجيا التطبيقية (Anthropologie appliquée) في تجربة أركون الذي أعجب بها واعتمدها كمرجع له تساعدنا في تبيين الإسقاط لدى أركون في تطبيقاته في الإسلاميات المشابهة لتطبيقات باستيد في الأنثروبولوجيا، فاندماجه في وسط يزخر بهذا النوع من الدراسات والتطبيقات توجهنا إلى تأثره بها في مشروعه بشكل مباشر ودونما تعديل عميق، فإذا كان "أركون" قد أشار إلى التقابل في مشروعه مع الكلاسيكيات فالأمر لا يقتصر عليه بل إنه جمع إليه الإسقاط المباشر أيضا...

ولو جربنا أن نرجع أدراجنا في تحليل إحدى مركبي التسمية ودلالة استخدامه لها في بعض أوجه اشتقاقها ومن خلال وجهة نظره هو أو مترجمه ومعاونه، ولا أتدخل إلا بالنقل والمقارنة، فإننا نجد أركون يفضل أن يورد كلمة إسلامياتي Islamique بدل كلمة مستشرق المشحونة بتراكمات سلبية في الوعي العربي والإسلامي، ويعنيه أن علم الإسلاميات l'Islamique تدخل أو أخذ يحل محل مصطلح الاستشراق، ثم إن أركون ذاته حين ستحدث مثلا عن الرؤية الموضوعية للأعمال الإسلامياتية [95] فإنه يردفها أو يوضحها بلفظة الاستشراقية لتأتي في موضع البدل من الأولى، وهنا يلاحظ الباحث وجود تطابق في الدلالة بين إسلاميات واستشراقيات، وإذا استمددنا من استخدام أركون للفظتين الدلالة منهما

فإننا نجدها واحدة، فهل يمكننا إذن القول بأن إسلامية هنا هي (استشراقيات تطبيقية) كما يقول ترادف بديهي يواجهنا عند العودة إلى أصول استعمالات الألفاظ لديه ومن خلال الاستنتاج المباشر !

(ب)/تاريخ المشاريع ؛ تقسيمها والإشارة إليها:

كثيرا ما يتحدث أركون عن مشاريعه وعن بدايات تكوينية، فيذكر ما يمكن عده إرهاصات أو إعدادا لمشروعه ما وصفه بالشغف بالغنى الذي وفرته خصوبة المناقشات الفكرية والأعمال التجديدية[95] الكبرى التي شهدتها المرحلة البنيوية التي كانت ما بين الستينات والثمانينات من القرن الماضي في مختلف فروع المعرفة واختصاصاتها، عندما كان أركون يعد أطروحته للدكتوراه ويشارك الباحثين والأساتذة الجامعيين حالة النشوة والمتابعة الدؤوبة للنظريات والمصطلحات التي يتم اكتشافها تباعا، فكانت تزعزع الأنظمة الفكرية السائدة آنذاك. فالبديل المنهجي الحديث كان يطرح وكان أكثر خصوبة؛ أما إرهاصات مشروعة في تلك الفترة فهي التي يصفها كما يأتي: «كان هوسي الأكبر عندما حررت أطروحتي لدكتوراه الدولة في الستينات من القرن الماضي أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتوفي مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنتر وبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز....الخ (أفتح هنا قوسا لأقول بأنهم كانوا يتحدثون آنذاك عن الإسلامولوجيا أو علم الإسلاميات أي الاستشراق الكلاسيكي الذي أصبح عتيقا باليا بعد أن حلت محله مؤخرا في المجال الجامعي العلوم السياسية التي برع فيها جيل كيبل وأوليفييه روا وسواهما وقد ازدهر هذا العلم وسيطر داخل سياج سيطرة العلوم السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعلوم أن الفرنسيين يقلدون الأمريكان وينبهرون بهم مثلما نقلد نحن الفرنسيين...). ولكن في تلك المرحلة الذهبية الواقعة بين الستينات والثمانينات من القرن المنصرم كان علم التاريخ مزدهرا إلى أقصى الحدود. وكان ينافس علم الألسنيات على زعامة العلوم الإنسانية كلها بسبب الهالة الكبيرة التي كانت تحظى بها مدرسة "الحوليات" الفرنسية وتتمتع بها على الصعيد العالمي ككل وليس فقط على مستوى فرنسا (فلا توجد مدرسة تاريخية في العالم توازيها أو تتفوق عليها. وقد طبقت شهرتها الآفاق ووصلت إلى اليابان والصين وروسيا وكل أنحاء العالم، وكانت قد أسست من قبل مؤرخين كبيرين هما: لوسيان فيفر ومارك بلوك كما هو معلوم) »[95].

فتلك المرحلة البنيوية ومنتجاتها الفكرية بالإضافة إلى ثورة مدرسة الحوليات في علم التاريخ جعلت أركون على الرغم من تتلمذه على أيدي مستشرقين وتكونه على مناهجهم وملازمتهم، يقرر بعد ظهور تلك الفروع العلمية والفوران المنهجي الحديث ضرورة تجاوز منهجية المستشرقين فهي كلاسيكية وقاصرة، ومنهجيتها التاريخية الفللوجية وإن كانت كبداية ضرورية طبقها هو والمستشرقون من قبله على العلوم الإسلامية والقرآن، ويراها علمية وعقلانية تعرف عليها التراث الإسلامي إلا أنه قد آن له الأوان لينتقل عنها ويمتطي عدة منهجية جديدة جاءت بها مدارس فكرية وحوتها مشاريع علمية فلسفية ولغوية

وتاريخية، وهي عدة تتسم فوق كثرتها بالتنوع واللاتناهي، وقد توسم فيها أركون تستجيب لتغيير منهجي كبير يحلم أن يحدثه بها على مستوى التراث الإسلامي ومقاربته ومقاربة ما يصنفه كظواهر في العالم العربي والإسلامي اليوم.

(ج)/الإسلاميات التطبيقية أو الطفرة المعرفية !

لا يخفي أركون في مقابلته بين مشروعه – الأكثر ذكر لديه وقربا من التراث والقرآن واشتمالا على تطبيقاته عليهما – المسمى بالإسلاميات التطبيقية وبين الإسلاميات الكلاسيكية، أنه أراد إحداث ثورة على منهجيتها في دراسة الإسلام وعلومه وإحداث تغيير جذري في منهجية الدراسات الإسلامية وهو إذ يروي تاريخ مشكلته مع الاستشراق ومنهجيته الفللوجية التاريخية الكلاسيكية، ثم انفتاحه المفاجئ في بداية الستينات على مدرسة الحوليات في حواراته المطبوعة في كتابه "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد". يعلن ويقر محاوره على أنه يقدم على إنجاز طفرة معرفية في مجال الدراسات العربية والإسلامية[95].

***/ المحاكاة – أسلوب المحاكاة – ودراسة القرآن**

أما اقتحامه مجال القرآن الكريم وتركيزه عليه فإنه بدا له أول ما بدا حين كان يعد أطروحته للدكتوراه عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، فأراد أن يعود إلى ما وراء الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي (استكمل دراسته) أي إلى لحظة القرآن التأسيسية لكي يفهم الأمور بشكل صحيح وليؤسس لدراسته بأساس متين، ثم ساعدته صدفة عرفته على دراسات وكتابات على الأناجيل وحين اطلع عليها لأول مرة تساءل قائلا: ألا يمكن أن نفعل شيئا متشابها فيما يخص القرآن؟ !! وكانت تلك نقطة البداية وابتدأ العمل في مجال القرآن على النحو الذي شده في دراسة الأناجيل ! وكانت كما يقول الكتب التي عرفت له[95].

ويذكر أركون عند تأريخه لمشروعه؛ أنه حين اتخذ القرآن للدراسة كان يسير على منوال كتابات دانييل روس عن الأناجيل، وهو أسلوب المحاكاة لدى أركون الذي يتسم به ويذكره بشكل تلقائي في كتاباته، فالإسلاميات التطبيقية جاءت على منوال يحاكي الأنتروبولوجيا التطبيقية، وهي بدورها محاكاة عكسية للإسلاميات الكلاسيكية. فأسلوب المحاكاة هذا هو ثاني أسلوبين أحدهما الإسقاط الآلي المباشر– الذي لا يتعرض من قبله لأي تعديل – لكل منهجية أو مقاربة أو فكرة جاءت بها مدرسة أو شخص في العلوم الإنسانية الحديثة. وهما أسلوبان يمكن التعرف عليهما عند معاينة التعريف بمساره وجهده الفكريين و يحضران بقوة ووضوح وكثرة...

أما عامل الإسقاط المباشر والآلي فهو يظهر بوضوح من خلال حديث أركون عن ما عاصره في مرحلة الدكتوراه وما بعدها من مناهج ثم جمعه هو بين ما يخوله المنهج النبوي وهو متعدد بذاته مع فروع علم التاريخ التي عرفت بها مدرسة الحوليات ثم اللسانيات بمدارسها المختلفة ومنجزاتها اللامحدودة على اتساع ميدانها، ثم عزمه على تطبيق كل تلك المنتجات التي أنشأها رواد اختصاصات العلوم الإنسانية

بإطلاقها على القرآن الكريم والتراث الإسلامي، ثم تنفيذه ذلك العزم كلما سنحت الفرص أو لم كان على شكل انتقاء وإسقاط مباشر.

***/ تجاوز الكلاسيكيات بين الدعوى والواقع:**

يقدم أركون مشاريعه الحديثة بقناعة كاملة بحداثتها وجدتها، بل إن ذلك ما يميزها عنده، ويعلن ويصر على انه قد تجاوز من خلالها الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية وخرج بواسطتها من الفيلولوجيا وسجنها الذي اتهم أستاذه بلاشير بأنه أراد سجنه فيها، ولم يعلمه كيف يخرج منها [95] ! وينبغي النظر في عمل أركون بعمق لبحث إن كان تجاوز فعلا تلك الكلاسيكيات بكل معنى التجاوز وأتمِّه؟ أم ظل قابعا فيه ولم يتخطه بقليل ولا بكثير، وهل ظل مسجونا فيه من حيث ظن أنه قد تحرر منه؟ وبعبارة أخرى هذا المشروع أو غيره، ولبُّه قراءته التأويلية للقرآن والتي ظن أركون أنه قد انتقل فيها عن كل ما هو استشراقي وكلاسيكي، وعامل نفسه من خلال كلامه – لا تطبيقاته لأنها محل درس – على أنه انتقل كليا إلى المناهج الحديثة يدعو للنظر هل ثمة انتقال من أرض منهجية إلى أرض منهجية أخرى متباينة في عمله، أم أنه ظل حيث هو!

***/أفضلية التطبيقات الإنسانية الحديثة لديه، وإقصاء الدراسات اللاهوتية:**

تنال المشاريع الفكرية أهميتها من خلال آليتها المنهجية وما تضطلع به من تأثير فعلي أو تغيير على مستوى الفكر ومناهجه، على وفق المر ادات والدوافع السابقة، ونجد أركون يوثق وهو بصدد تخير المناهج التي يبتغي من خلالها القدرة على القلب والتجاوز والكسر والإزاحة، أنه قد سبقت له محاولات في مجال المنهج وإسقاطاته على التراث بعد محاولة صياغته وتعديله، وكان أهمها في اختصاص علم اللاهوت حيث يقول : « كنت قد شاطرت الجو العام السائد رأيه في الدعوة إلى تشكيل (لاهوت حديث) في الإسلام، وكنا نعتبر أن ذلك هو المنقذ لحل مشكلة التراث الإسلامي مع العصر والحداثة. فاللاهوت القروسطي أصبح يشكل حجر عثرة أمام التقدم، بل ويصطدم بالحداثة بشكل رهيب وضار جدا... ولذا فكرنا بتشكيل لاهوت حديث في الإسلام على غرار اللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي الحديث الذي نشأ بعد الأزمة الحداثية، أي منذ أواخر القرن التاسع عشر. وقد نشبت الأزمة الحداثية كما هو معروف نتيجة الصدام الذي حصل بين اللاهوت المسيحي القروسطي / وبين تطبيق المنهج التاريخي النقدي على التوراة والأناجيل..» [95].

ولم يكمل أركون في حديثه عن تلك التجربة إن كان قد وجدها غير مجدية أو كانت له أسباب جعلته يصرف النظر عنها، لكن المسكوت عنه منه، والمفهوم من كلامه أنه تحول إلى ما هو فيه من خط منهجي بعد دراسة واستشراق ومحاولات سابقة جعلته يتمسك بقراءة جديدة ينحو بها منحى آخر مغاير للمنحى الكلامي أو اللاهوتي، حيث ثبتت له عدم فعالية لاهوت حديث أمام اللاهوت القديم الذي يذكر هو نفسه أن

كل الحالات والفلسفات والإيديولوجيات الحديثة تزيد من الطلب على اللاهوت القديم أو التقليدي [95].

والواقع أن اختياره كان براغماتيا على مستويات عديدة فقد ضرب عصافير كثيرة باختياره تطبيق المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية فحوَّل اختصاص دراسة القرآن من دراسة لاهوتية أو كلامية أو عقائدية إلى مجال مفتوح يحكم فيه كل ما خطر على أذهان الباحثين في العلوم الإنسانية من مقاربة أو فكرة، فيتفادى مشكلة علم الكلام وتحدياته العلمية وشروطه العقلية العسيرة التي لا يستطيع تجاوزها، فضلا عن أن تطبيق تلك المقاربات الحديثة المطلقة تمنحه متسعا لا محدودا لمآرب كثيرة...

هذا في مجمل ما قدم حول اختياره المنهجي الذي يجديه نفعا في مقصوده...ولعل من الإشكالات التي لا ينبغي إغفالها وتستحق بحثا نقديا وتنقيبيا عن دواعيه المنهجية للانتقال من الاستدلال اللاهوتي إلى منهجية العلوم الإنسانية كفحوى لبرنامجه الفكري في حالة أركون خاصة، وفي الحالة العامة مما لا يصح تقويته بحث علاقة المنهج بأثره ونتائجه المتوقعة والمستشرفة وهل هي سابقة على اختياره أم هي تابعة له؟ وبمعنى آخر ومن محاولة إبصار رؤية المفكر هل المنهج هو التابع لنتائجه المعدة سلفا؟ أم هي فعلا ناتجا معرفيا تلقائيا لمنهج موضوعي وعلمي !؟ هل المنهج يتبع ناتجه أم الناتج يتبعه؟ وهذا الإشكال هو جوهر في هذا المشروع التأويلي من حيث أن البحث فيه هو بحث في بنى المشروع للكشف عنها وعن علاقتها مثل علاقة المنهج والتطبيقات بالهدف من المشروع وكيف يمكن لها أن تختفي وراء اختيار المنهج وفق أهداف محددة ونتائج مستشرقة منه.

أما عن تاريخ صياغته لمشروع الإسلاميات التطبيقية وإنشائه فإن أركون يقدم روايات كثيرة، دائما يصل فيها الحدث ومشروعه وتطبيقاته بمناسبة أو ظرف تاريخي أو سياسي، بحيث يوظف المناسبة لإبراز أهمية مشروعه ودوره الاستثنائي، ويوظف التأريخ والمناسبة لصالح أهمية المشروع، أما تأريخه حول المشروع فإنه يستغني في رواياته أحيانا عن الدقة الزمنية ويستحضرها أحيانا أخرى وعنها وعن ربط مشروعه بالمناسبات التاريخية، نجده في أحد حواراته بعنوان :

« L'impensé dans l'Islam contemporain » وهو يعرف بمشروعه الإسلاميات التطبيقية؛ يقول بأن المشروع طرح في الجزائر بعد الاستقلال أثناء إعادة تشكيل الشخصية التي حطمها الاستعمار !! والواقع أن الاستعمار حطم كل شيء إلا الشخصية، ثم يردف بأن الجزائريين كانوا يستدعون الإسلام، والواقع أيضا أنه كان معهم دائما في كل المراحل التاريخية وفي العصبية منها خاصة، وفي ظرف يقول عنه بأن الجزائر لم تصنع فيه في حسابها لا الحقائق التاريخية ولا الإسلام ولا الفكر [95] !! ؛ جاء مشروعه ليطرح رؤية فكرية وعلمية.

عند محاولة التاريخ لمشاريع أركون الفكرية نجد نوعا من الصعوبة لأن التاريخ لديه حولها يأتي عرضا وفي غير سياق التاريخ غالبا بل عند شرح إشكالاتها وأهدافها ففيما يخص مشروع الإسلاميات التطبيقية، فإن أركون يعيد بداياته إلى سنة 1973 حيث يقول:

« Car j'ai beaucoup écrit sur une discipline que j'appelle l'islamologie appliquée que j'ai distinguée depuis 1973 de l'islamologie classique et de la littérature politique » [95]

كما يذكر في موضع آخر بأنه مشروع اقترحه به في عقد 1970 – 1980، وهو في سياق يبين فيه تفكيك التفسير التقليدي وكان يتناول تفسير الطبري، ويعد هذا في النوع من العمل في التفكيك والزعزعة للعقائد الإيمانية لبرنامجه في الإسلاميات التطبيقية

« …Cela ne doit pas cependant retarder davantage l'application aux études islamiques des méthodes et des stratégies cognitives qui ont ouvert tant de chantiers nouveaux et rendu possibles de fécondes relectures des systèmes de pensée hérités du passé. Tous cela constitue le programme de l'islamologie appliquée que j'ai proposé dans les années 1970-1980 et qui attend toujours l'intervention de nombreux chercheurs dûment qualifiés »[95]

وبالموازاة يتكلم عن مشروعه نقد العقل الإسلامي يبين أنه يمثل جزء لا يتجزأ من برنامجه الطموح والجديد حقا والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، ويقصد بهما الغربي والعربي[95].

وحين يفصل الحديث عن العقبات التي واجهها في عمله هذا وفي اختياراته الفكرية عموما، وما انتقد به مشروعه هذا من قبل زملائه في أوربا والغرب عموما من كون مشروعه هو محاكاة لنقد العقل الخالص، ونقد العقل العلمي، بل واتهموه بالانتحال وبسرقة كانط كما يحكي هو عنهم وعن اعتراضهم بأن لا وجود لعقل مسيحي وآخر بودي، وينقل قولهم : « وأنت تنتحل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد العقل الإسلامي (على غرار نقد العقل الخالص أو نقد العقل العلمي...) إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق... فالواقع أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي (ولكني لم أسمعهم قط يقولون بأنه لا يوجد عقل ماركسي أو هيغلي أو ديكارتي)...»[95]، ثم يذكر بدايات مشروعه نقد العقل الإسلامي في معرض حديثه عن علاقته بالباحثين الغرب وما أصابه بسببها من مرارة وخيبة، ومشروعه الذي تدمه لأول عام 1948[95] كان قد كتب دراساته النقدية بين عامين 1976 و 1984م، وهو ما يعني أنها كانت تحمل الآثار المزدوجة لمناقشات تلك الفترة والتوجهات البحث العلمي التي كانت سائدة فيها [95]. غير أن هذه الدراسات النقدية كانت قد كتبت قبل طرح مشروعه بحوالي عقد كامل، فكان المشروع بمقالاته ودراساته الفكرية يتقدم إلى زمن لاحق، لم يقتبس منه دراساته ظروفه التاريخية ودواعيه الفكرية والسياسية التي تتغير كثيرا بين عقد

وآخر خاصة وأن هذا المشروع توجه نحو نقد الحالة السياسية للحركات الإسلامية ونظامها العقائدي على ما يذكر.

أما التربة الفكرية التي غذت مشروعه هذا فهي ذاتها متشابهة مع تلك زامنت نشوء الإسلاميات التطبيقية فالفترة كانت متقاربة جدا بينهما، والظروف أيضا كما يذكرها واحدة، فدراساته في نقد العقل الإسلامي "كانت متأثرة بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علماء الألسنيات، والدلالات السيميائية، والنقد الأدبي، وعلماء الاجتماع، والأنتربولوجيا، والمؤرخين... وهذا ما أثارته فينا نحن الباحثين الشباب آنذاك تلك المناقشات والمناظرات الخصبة الجارية بين كبار أساتذة تلك الفترة...فالواقع أنهم ما كانوا متخلصين (على عكس ما كنا نتوهم) من استراتيجيات السلطة والبحث عن الشهرة والارتفاع في سلم المناصب الأكاديمية. ولكن لا يهم، فالمهمة التي كانت ملقاة على عاتق أستاذ التاريخ الفكر الإسلامي في السوربون آنذاك كانت واضحة لا لبس فيها ولا غموض. كان ينبغي عليه أن يجيش كل الإمكانات الواعدة لعلوم الإنسان والمجتمع من أجل تجاوز الإطار الفكري العتيق والبالي لتاريخ الأفكار»[95].

(د)/ منهجه في المشاريع:

عندما يعرف أركون ببرنامجه الفكري، يتضح أنه برنامج تأويل وحداثة بامتياز، لأنه يتألف من هما؛ فهما إذن ركنان للمشاريع مندمجان، وأما البرنامج فإنه يعرف به عند التعريف بمشاريعه الإسلاميات التطبيقية أو نقد العقل الإسلامي الذين تقدم بهما وعند التعريف أيضا بما يدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي[95] ويدعوه أحيانا بالعقل الجديد المنبثق الصاعد[95]؛ أو عقل ما فوق الحداثة[95].

ورد لدى أركون عدد من التعريفات أو الصياغات لجوهر إشكال مشروعه في سياقات كثيرة، والواقع أن كتبه ومقالاته وحواراته كلها أوجلها تأسيس للإشكال وتبرير له، أو تطبيق عملي لتلك المناهج التي ينادي بها. حيث نجده وحد في عرضه بين طرح جوهر الإشكال وبين صناعة ضرورته بالمبررات والإلحاحات الداعية إليه، ومنها أهميته والحديث عن كل ذلك، هو من التأسيس الذي اتخذه مدخلا للتعرف بعمله في المشروع، وبجوهره، وهو دائما واحدا في مضمونه؛ وفحواه تطبيق المناهج المنتجة في تخصصات وفروع العلوم الإنسانية الغربية على التراث وبالأخص على مصادره ورسم تصور لهما وتمثلهما وفق تلك العلوم والمناهج الحديثة ورؤاها، وذلك باتخاذ تلك المناهج الغربية في البحث في علوم الإنسان والمجتمع أرضية لكل تصور إنساني وعلمي ومرجعية مطلقة له ووسيلة نظر وتفكير يعاد من خلالها تمثل الوحي والتراث والماضي والحاضر وتعاد بها رؤية كل شيء... وهذه المفاهيم وغيرها تستمد من عروضه الكثيرة التي سيأتي بعضها حيث يعرف بإشكاله الواحد ومبرراته العديدة، أما موضوعات التطبيق فهي واسعة تتنوع بين القرآن وجمعه والسنة والسيرة والصحابة والتاريخ الإسلامي والإسلام والظواهر التي عرفها المسلمون، كالأصولية والحركات السياسية وغيرهما، بل إن التراث والقرآن خاصة

اتخذهما أركون أصلا للتطبيقات فكل ما جاء فيهما يمكن أن يكون موضوعا له، وكذلك كل معنى ينتج حولهما بعد عرضهما على تلك المناهج وإعمالها في مضامينهما...

ومن بين ما قدمه أركون من تحديدات لنوع العمل الذي يقوم به وأنه عبارة عن تطبيقات منذ أن كان حلما؛ قوله: « كان هو سي الأكبر عندما حررت أطروحتي لدكتوراه الدولة في الستينات من القرن الماضي أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتوفي مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز... الخ »[95]، ولأن أركون كان يتحدث عن خاصة نفسه وتجربته في هذه المشاريع التي يطبق فيها مناهج العلوم الإنسانية الغربية وإن لم تقتصر عليه بل كانت خيارا قويا وشبه قسري لدى الكثيرين ممن اشتغلوا بالتراث الإسلامي والعلوم الإنسانية حتى بات منهجا عاما يزيد اتساعا وانتشارا بين الباحثين، فإنه يسرد تجربته مع جوهر إشكاله في مشاريعه منذ البدايات التي جاءت استجابة لما يحدث به عن نفسه من موقع يحتله وهموم يحملها تتعلق بالتراث حيث ورد لديه: « وبصفتي أحد الفاعلين في هذا الفكري الباريسي فإنني كنت لا أزال مثقلا أكثر من اللزوم بالواجبات المنهجية والمعرفية نظرا للتأخر المريع الذي تعاني منه الدراسات العربية والإسلامية. فتراثنا غير مخدوم علميا، أقصد غير مدروس وغير مستكشف ولا مضاء على عكس التراث الغربي(...) فالبحث العلمي المتركز على هذا المجال الذي هو مجالي الخاص بالذات كان يعاني من تأخر مريع بالقياس إلى المجال الأوروبي والفرنسي (أقصد بذلك أن البحوث العلمية والتاريخية الطليعية عن الفكر الفرنسي والمجتمع الفرنسي والأوربي كانت عديدة وتسلط إضاءات ساطعة عليهما. في حين أنها كانت نادرة فيما يخص التراث الإسلامي والمجتمعات الإسلامية» [95]، أما حيثيات التطبيق وظروفها فإن إرفاقها في الاقتباسات التي يشرح فيها أشكاله في برامجه تعطي صورة أوضح؛ لأن ذلك التطبيق للمناهج الإنسانية الحديثة، كما سيرد في تبريراته كانت له فيه معوقات من جهات كثيرة غربية وإسلامية، منها صورة الإسلام في الغرب، ومواقف المدارس الغربية الموجودة مما يستحدث من المناهج كما يبين في سرده:

«... في تلك الأيام، أي في الستينات من القرن الماضي، كان ينبغي علي أن أراعي وأجامل حتى أساتذتي في السوربون لماذا؟ لأنهم كانوا قد بقوا تقليديين من الناحية المنهجية. لقد ظلوا بمنأى عن هذا الغليان الفكري والتجديد المنهجي لمدرسة الحوليات وطفرة العلوم الإنسانية التي ذكره للتو، لقد ظلوا متشب ثين بالمنهجية الفللوجية القديمة للاستشراق الكلاسيكي، لقد ظلوا بمنأى عما كانوا يدعونه "بالصراعات الباريسية"، بل وراحوا ينددون بالطابع العابر لهذا "الضجيج الإيديولوجي" على حد تعبيرهم والذي ما هو إلا فقاعات صابون في رأيهم سرعان ما ستذوب وتنحسر...ولكن على الرغم من عدائيتهم للمناهج الحديثة فإني استطعت أن أحافظ على حريتي في اختيار موضوعات تدريسي وبحوثي لكل عام في السوربون، كما وحافظت على روح المنهجية الحديثة لمعالجة هذه الأبحاث في دروسي أمام الطلاب، في تلك الفترة

دشنت ورشتين للبحوث والتدريس ليس فقط من أجل تعريف الطلاب بالمعارف التفصيلية المتراكمة في مختلف الكتب عن المجتمعات الأوربية المسيحية ثم العلمانية، وإنما أيضا من أجل تعريفهم بالمناقشات المنهجية والإبستيمولوجية التي كانت تقسم المدارس الفكرية في كل اختصاص أوكل علم. وكنت أعاني من ذلك لأنه كان ينبغي علي أن أحدد المعطيات الخاصة بمجال بحوثي: أي الفكر الإسلامي أو التراث العربي الإسلامي (فهو المستهدف بالبحث العلمي من قبلي وعليه ينبغي أن أطبق عليه آخر المناهج الطليعية المذكورة آنفا والتي أثبتت فعاليتها وأعطت ثمارها عندما طبقت على التراث المسيحي والمجتمعات الأوربية). في الواقع أن هذه التسمية، أي الفكر الإسلامي، لم تكن مقبولة آنذاك بشكل فوري من قبل الأساتذة المستشرقين ولم تكن بديهية أو تحصيل حاصل. وإنما لزم علي أن أدافع عنها لكي أستطيع فرضها في برنامج التدريس..»[95].

وحين يحدد أركون نقطة المركز في عمله في أغلب النصوص تكون مقترنة بانشغال أو إشكال آخر يحول فقراته ومضمونها إلى دواع جديدة لتطبيق تلك المناهج يحض عليها بقوة ومن ذلك كلامه في نقد ظروف الفكر عند المسلمين، وقدمه في شكل ملحوظات يقول عنها إنها « تهدف فقط إلى لفت انتباه القارئ إلى الضرورة الأساسية التالية: على الفكر الإسلامي المعاصر أن يعيد قراءة كل الأعمال الكلاسيكية الكبرى بواسطة المنهجية التعددية والإشكاليات المنفتحة، ولا يزال الموقف الفلسفي ضعيفا جدا في المجال الإسلامي والعربي..»[95].

فجوهر الإشكال إذن هو تطبيق، ثم تعتمد خطته على تعميم ذلك التطبيق على كل مكونات الإسلام ومتعلقاته؛ بدءا من أساسه وهو الوحي ثم بكل التراث، وإن كان يعامل الوحي على أنه جزء من التراث، ثم بالانتهاء على كل ما يشهده العالم الإسلامي من ظواهر أو أحوال، فهي جميعا موضوعات للدراسة والعلاج ما دامت لم تنخرط في سلك الحداثة الغربية...

واستنادا على مرجعيته العلمية والمنهجية فإن أركون يسمى القرآن الكريم بالنص والمؤسس [95] الأول وحين تضاف إليه السنة تكون نصوصا تأسيسية أولى، وكثيرا ما يعمد إلى عدم التمييز بينهما وبين إجماع العلماء واجتهادات أهل التراث وإنتاجهم ويقررها جميعا نصوصا تأسيسه أولى ولا شك أنه يرجع في تقريراته هذه إلى مواقف يتخذها من تلك النصوص ومصادرها، ومن ثم فإن تطبيق المناهج والآليات التي يستخدمها المؤرخ الحديث يجب أن تبدأ من الوحي، فمن الضروري حسب منهجيته تطبيق وسائل كل عصر لفهم النص التأسيسي، وكان أكثر إشكال يتكرر لديه هو" كيف نقرأ القرآن اليوم "[95] وكيف نتعقل الإسلام وكيف نفهمه؟ مع أن تطبيق أسس القراءة للقرآن لديه ينطلق بها من تسوية مسبقة بين القرآن والثورة الفرنسية، والرابط بينهما والذي يستند إليه بقوة كون الثورة الفرنسية حدث تاريخي معقد جدا ومؤثرا جدا وولد أدبيات تاريخية كثيرة وتأويلات وتفسيرات شديدة الاختلاف والتعدد وأنتج نظرات وشروح منذ مائتي عام[95]، وهو الوضع الذي يمكن في منهج أركون أن يقيس عليه القرآن، وبمنهج موحد يتمثل في اختراق طبقات تشكلت بين زمنيهما وبيننا اليوم فعلى غرار قراءة جديدة لفرنسوا فوريه للثورة

الفرنسية في كتابه إعادة التفكير في الثورة الفرنسية Penser, la révolution française, Gallimard, 1978، يجد أركون نفسه ملزما بقراءة متطابقة ولكن على القرآن بالنسبة له وبالمعنى الذي قصده فوريه كما يؤكد: « فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء أكان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أم بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها...»[95]. وفي النص تبرز السمة الإسقاطية والمحاكاة التي ترفض الاختلاف أو المقارنة العلمية وتجمع بين موضوعين لا يجمع بينهما شيء سوى تصنيفه إياهما كحدثين، وهو بالإضافة إلى كونه تطبيقا منهجيا وعمليا ابتدائيا فإنه ورد للتأكيد على فحوى الإشكالية لديه وهي تطبيق المناهج الغربية لدراسة الوحي والتراث الإسلامي والإسلام والمسلمين أيضا وذلك من خلال تطبيق علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي، كبعض تخصصات مدرسة الحوليات وفروعها المستحدثة على المجتمعات الإسلامية[95] وقد خصها بجملة من دراسات في كتبه وأحيانا بفصول كاملة...

الواقع أن اختيار فقرات من بين كتابات أركون تفيد التعريف بجوهر إشكال برنامجه الفكري من أجل اقتباسها وتضمينها هذه الدراسة، وإن كان يفي ببعض الغرض وهو التوضيح والشرح إلا أنه يقلل كثيرا من حجم تجسيد التطبيقات ويقلص من شمول فكرتها لديه، فمقالاته التي هي الوحدات المكونة لدراساته ومنها تتألف كتبه وهي عينها التطبيقات وتعريفه بها إنما جاء لديه ضمن التبرير والترويج لها وفرضها بنوع من الإقناع القسري ويقدمها تارة ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي " أو ضمن "الإسلاميات التطبيقية" التي هي كما يصفها تطبيق وعلم وظيفته كما يقول التحرير، ولكن للأسف بقي علما لم يسمع عنه العرب ولا المسلمون ! مع أنه يتوجه به نحو الإسلام؛ « أي نفس ذلك الإسلام المتعلق بالاعتقاد الساذج الذي يجهل التحرير الفكري الكبير ويعرقله أقصد التحرير الذي أصبح العالم الإسلامي بأمس الحاجة إليه. فهو التحرير الذي يقدمه علم الإسلاميات التطبيقية كما كنت قد بلورته منذ سنوات طويلة. ومعلوم أن هذا العلم الجديد الذي لم يسمح به العرب ولا المسلمون حتى الآن يفتح كل الأضابير القديمة المغلقة ويعيد فهم التراث القديم من الداخل وإعادة تقييم أصول الظاهرة الدينية وتحولاتها ووظائفها المتغيرة في كل المجتمعات البشرية» [95] ويلاحظ على هذا التعريف الاستعراضي ذي الخلفية التصنيفية الذي يحاول تصوير فكرة التطبيق المناهج الغربية على شيوعها وسطحيتها علما لم يسمح به العالم الذي يصنفه أخيرا، ومع أنه ليس فيها ما يعسر عن الفهم ومع اجتهاده في تطوير الفكرة وإعادة تصنيعها في أدوار كثيرة لتصير بوجه أكثر جدة وتركيبا وإقناعا أيضا، تجده ينادي ويخص وهو يردف مؤكدا فحوى الإشكال «.. هذه هي حقيقة الأمور أيها السادة، ولا أحد يريد تغييرها أو قل لا أحد يسعى جديا لتغييرها، فماذا أستطيع أن أفعل؟ يد واحدة لا تصفق.... الجميع يؤجلون إلى ما لانهاية عملية الإضاءة الشاملة التي لا بد منها، أقصد الإضاءة التاريخية واللغوية والأنتر وبولوجية والفلسفية للخصومات العقائدية المتراكمة منذ قرون وقرون بين الأديان التوحيدية من جهة، ثم بين هذه الأديان مجتمعة والحداثة العالمية من جهة أخرى. هذا هو العمل الجبار الذي ينتظرنا كلنا من أجل التوصل إلى التحرير الفكري المنشود والخروج

من السياج الدُّغمائي المغلق لكل الظلاميات وكل الأصوليات أيا تكن، ينبغي الاعتراف هنا أنه بسبب انعدام البدائل التي تقدمها الحداثة في كافة المجالات من سياسة وتشريعية وقضائية وأخلاقية ومعرفة علمية وكذلك في المجال الاقتصادي والتكنولوجي، فإن الإسلام بصفته إيديولوجيا خيالية محفوظة في دائرة اللامفكر فيه يقدم وجها إيجابيا ووجها سلبيا..» [95] ويقصد بالإيجابي جانبه التضامني وبالسلبي ما يسميه الوظائف الشعائرية والرمزية للإسلام السياسي التي تدفع للتراجع عن النقد الحديث لكل أسس والإسلام التقليدي...

ثانيا/منهجه في التعريف بالمشروع:

ثمة ما ينبغي التوقف عنده في جوهر الإشكال الذي يعرضه أركون، قبل التعرض للصيغ الكثيرة الذي يتقدم بها، وهو المحل والمركز في تطبيقه؛ ذلك أنه كثيرا ما يذكر التراث بلفظ عام والمجتمعات الإسلامية[95] كمحل لتطبيقاته لأنها تستدعيها وتحتاجها ولكنه في المواضع الحاسمة والتي يبين فيها الإطار لعمله المركزي لا تجد فيه غير الوحي، والقرآن بالأساس، وتنتقل الموضوعات الأخرى تراثا ومجتمعات لأن تصبح فرعية تلحق بالمركز، ولكن على بعد مسافة عنه ؛ فهو حين يتكلم عن التراث الإسلامي فإنه ينطلق من قناعة منهجية يتمسك بها ترفض الاعتق ادات التي يسميها ثيولوجية ولا تتعامل مع القرآن باعتباره ذا تعريف خاص فهو كلام الله والحقيقة لا تسمح أبدا بعده ضمن التراث هذا طبعا عند من يتمسك بمعتقده فيه وهو حال المسلمين جميعا، أما في المنهجية التي يعتمدها أركون ففي أحسن الأحوال يجري ما يسميه بتجاوز بحث الصحة الإلهية للقرآن [95] والتي تعد من المعتقدات التي تحتاج إلى طرح وتفكيك، ويتعامل معه أولا باعتباره نصا ماديا له طريقة يتعامل بها معه فالشاهد هنا هو الإشارة إلى أنه حين يقول تراث، فالتراث في تعريفه ومصطلحه يشمل مصادر المعتقد أو الوحي قرءانا وسنة، وهو أيضا حين يتناوله بشكل محدد فإنه يخصصه ويسميه باسمه القرآن أو يستعمل ما تفرضه أدبيات منهجيته الموضوعية فيقول نأتي إلى ما يسمى بالقرآن.

أما الصيغ التي يقدم فيها أركون إشكاله فهي متنوعة إلى حد يتعذر معه إحصاؤها، ويجعل دراستها بحق أمام عرض مفتوح من الصور الفكرية المحتملة والمبررات ذات الطابع العلمي التي تعطي الضرورة والحتمية لتطبيقاته، وهي:

ثالثا/ برنامجه الفكري

مدخل: توجيهات منهجية...مادة تأويل القرآن لديه وعلاقتها بمشاريعه...

قبل الشروع في التعريف بمشروع أركون الفكري أو بمشاريعه بحسب ما يبين واقع إنتاجه، يتحتم علينا ضرورة التوقف لمحاولة الكشف عن مسألة منهجية أساسية وهي تتعلق بمادة البحث وموضوعها تأويل

القرآن لديه وعلاقتها بمشاريعه الفكرية للبحث في اشتمال مشاريعه عليها أو بالأحرى لتحديد المعيار في تناولها.

ذلك أن موضوع هذا البحث يهتم بتأويل القرآن ضمن نتاجه الفكري، والواقع يحيلنا على أكثر من مشروع تقدم به أركون وهي تدخل ضمن برنامج طموح وجديد كما يقول[95]، وفيها تناول القرآن بالتأويل مع دراسته التراث الإسلامي، وهي التي يراد التعريف بها وبحث علاقتها ببعضها ليس لذاتها فهي ليست موضوعا للبحث، بل يتم تناولها بالقدر الذي ينبغي، ويكشف عن استيعابها لتأويل القرآن. وحاصل القول إنه لا يعنينا اسم المشروع أو المشاريع بقدر ما تعنينا مادة تأويل القرآن التي يشتمل عليها، وحيث وجدت تلك المادة فهي الموضوع والمبتغى بالدرجة الأولى، ثم إنها موجودة ضمن كل مشروع مسهب لديه.

وعليه، فثمة محددات ومعالم هي أشبه بمعيار التعريف يتبين لنا ما هو مشروعه المقصود بالدراسة. فالمشروع التأويلي لديه لا يكون بالضرورة هو(أ) أو(ب) من مشاريعه، بل حيثما وجدت مادة فيها تأويل للقرآن تحول المشروع الذي يشتمل عليها إلى موضوعنا لنا. ولذلك كانت الحاجة إلى هذا التنبيه المنهجي من أجل ضبط مسار الدراسة حتى لا تتحول عنه فخارطة طريقها تتبع مادة تأويل القرآن لديه لا مشروعه.

فإن ما يتعلق بتعريف مشاريعه عناصر ستأتي مفصلة في موضعها، ولكن الغرض هو محاولة لبيان علامات المسار وهو تأويل القرآن، وتذكير بإحداثياته وبيانها، وبيان علاماتها الفارقة المميزة، وتلك العلامات المبينة مثالها ما علاقة مشاريعه ببعضها وهي التي ضمنها قراءاته الحديثة للقرآن الكريم وتأتي كجزء من التعريف، وكذلك مادة تأويل القرآن؛ منهجا في المقاربة وكمًّا، وتوزعها ضمن مشاريعه وأن يغلب وجودها، ثم الحاصل والذي من أجله كان التوجيه؛ مادة تأويل القرآن هي المطلوب والمعيار وليس المشروع الذي يأتي تاليا...

(أ)/ أشهر مشاريعه مساحة مادة وتأويل القرآن فيها:

تقدم "محمد أركون" بجملة دراسات حول التراث الإسلامي وحول القرآن الكريم، وأشهر ما جمع بينها أنه أودعها منهجية جديدة نوعا ما من حيث نوعيتها، من حيث أنه طبق فيها مناهج العلوم الإنسانية المبتكرة حديثا كنوع هجين منهجي أقدم على إجرائه في تلك الدراسة، والجدة المنهجية التي نقصدها هي التي جعلت دراسته تلك تكتسب طابع المشاريع الفكرية بحسب نوعها واجتماعها تحت نمط تتشابه فيه. ومن ثم تكوَّن لديه أكثر من مشروع تقدم بها حول الفكر الإسلامي والتراث ومصادره...

ولأن موضوع دراستنا يتناول قراءته حول القرآن الكريم ضمن تلك المشاريع، فيعيننا النظر في تناول المشاريع لموضوعنا ثم توضيح العلاقة بين مادة البحث ومشاريعه التي تحتويها، ثم علاقة مشاريعه بعضها ببعض كتوضيح منهجي لموضوع البحث ثم كجزء من التعريف بمشاريعه التي تعنينا خاصة...

فالمقصود هو التمييز بين المشاريع التي تقدم بها وبين قراءته المتعلقة بالقرآن الكريم، فتأويله القرآن شيء وله مساحة وحيز مهمَّين ضمن تلك المشاريع التي هي شيء آخر لم تقتصر على تأويل القرآن، بل كان لها طابعها العام وأه دافها الواسعة ولا يمنع ذلك من أن يكون تأويل القرآن مركزا وعم ا إذا لأعماله التطبيقية وإن لم يخصص لهذه الحقيقة ما يتناولها بوضوح... والشاهد في هذا الموضع أن المطابقة لا تصحُّ بين مشروعه في الإسلاميات التطبيقية وبين تأويله القرآن، فمشروعه هذا وإن كان أبرز مشاريعه الفكرية وأوسعها مادة، إلا أنه ليس مشروعه الوحيد الذي تناول القرآن وتأويله، ولو كان عنوانه يعلن عن مضمونه الذي ميز أركون فيما يتعلق بتأويل القرآن كأهم ما اشتمل عليه من مقاربات وإشكالات.

وما يقال عن مشروعه الإسلاميات التطبيقية، يقال أيضا عن مشروعه نقد العقل الإسلامي، حيث لا تتطابق مادَّتيهما مع موضوعنا وإن اشتملت عليه، ولكن قراءته القرآن مركز ممتد في موضوعات كلا المشروعين، ومساحته ليست بالمحدودة وذلك يعود لمركزية القرآن في المعرفة الإسلامية وفي الإسلام مطلقا، ومن ثم فلا يمكنه التفلُّت من هذه الحقيقة وامتد اداتها وتجلياتها، كما أن خصائص القرآن الكريم ومظاهرها تحتم عليه حين يدرسه أن يستحوذ على دراسته في مركزها وفي متعلقاتها.

أما تناول مشروع الإسلاميات التطبيقية أو مشروع نقد العقل الإسلامي بالتعريف والدراسة فهو من قبيل العلاقة السابقة، وهي إن كانت لا تعني التطابق الحرفي والكامل شكلا ومضمونا فإنها حتما علاقة لا يمكن حصرها، فكلا المشروعين قد اشتمل على مادة تختص بتأويل القرآن وفق المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية وبمساحة واسعة لا تتحدد منه، كما سيأتي في التعريف بهما. حيث يبسط فيهما تطبيقاته ومقارباته وما أنتج بعدها من مفاهيم ومقولات وطرق منهجية واختيارات تتعلق بالقرآن الكريم وبغيره.

(ب)/خاصية مشاريعه في علاقاتها ببعضها من حيث التمايز أو التشابه

أما عن علاقة مشاريعه بعضها ببعض، وخاصة من حيث كونها إطارا لمادة تأويل القرآن لديه، نلاحظ أن أركون حين يتناول مشاريعه بالتعريف والتعليق أوحين يقدم تطبيقاته فيها، لا نجده يحدد مجالاتهما أو يفصل بينهما بأي حيز من أي نوع، كما أنه لا يناقش العلاقة بينهما أو يبحثها كما هو شأن المفكرين عادة، مع أنه يتحدث عن مشاريعه وتوجهاتها وأه دافها بإطناب وتكراره. وخاصة إذا نظرنا إلى عرضه لمشروعيه الإسلاميات التطبيقية (95) ونقد العقل الإسلامي (95)، لا نلمس تمييزا واضحا في المضامين بينهما غير اسم المشروع كما يرد في السياق. وإذ يتوجه في بعض الأحيان إلى الحديث عن الإسلاميات التطبيقية وفي أخرى إلى نقد العقل الإسلامي، فالذي يلاحظ، بعيدا عن العنوان أننا نخوض في محتوى واحد. فالإسلاميات التطبيقية وتوظيف مقاربتها في النقد على التراث إنما يؤول في بعض فروعه ويتوجه إلى نقد العقل الإسلامي هو عمل إسقاطي للمناهج الحديثة على ما أنتجه العقل الإسلامي بغية نقده واستخراج نظمه وآليات عمله وهلم جرا مما يضطلع به أركون في هذا الشأن.

فالحاصل من الملاحظات حول المثالين عن مشاريعه، وكذا مشروع العقل المثالي الذي تقدم به كمرحلة يوتوبية لاحقة لمرحلة نقد العقل الإسلامي ومتعلقاته، والمعنون بمشروع "العقل المنبثق الصاعد" أن الحدود المنهجية لا تتمايز ولا تتضح ولا حتى سياقاتها ولا تبالغ إذا أدخلنا أسماء المشاريع أيضا في اتصافها بعدم التمايز؛ لأن المعنى فيها يصدق عليهما ويناسب كليهما وربما ذلك يؤكد أو يسمح لنا أن نقرر بأن المنتج هو مادة واحدة وبمضمون واحد ومعايير موحدة ، أو ذات وحدة في النوع والنموذج، فتصدق عليهما وعلى كل مشروع آخر باسم آخر وبمقاربات مشابهة.

أما توجه الدراسة في هذا البحث فلن تتبع مشروعا بعينه إن كان الإسلاميات أو نقد العقل الإسلامي الذي وإن ذل في ظاهره على التوجه إلى العقل فإنه يخص القرآن بتفصيل واسع باعتباره مكونا أساسيا للعقل لديه، وربما كان مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يتوجه بالأساس في عنوانه ومضمونه لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الغربية على التراث الإسلامي وينحى بها أركون نحو القرآن خاصة فينتج معرفة حوله هي المراد التعرف عليها ونقدها وهي المقصد لا المشاريع في ذاتها.

المبحث الثاني: إبستيمولوجيا المشاريع الفكرية للترويج والنشر، واستراتيجيات التوزيع والإشهار

لقد تميزت أعمال أركون الفكرية بأنها فاقت في انتشارها أعمال زملائه المشتغلين بالفكر، والمنتمين إلى حقله الفكري وزمرته الحديثة على المنوال الناقد للعقل أو للتراث العربي والإسلامي ومصادره، بالاستعانة بمناهج العلوم الإنسانية الغربية الحديثة .

ذلك أنه كان لأركون مسالك عدة اتخذها للترويج لمشاريعه الفكرية ونشرها، اشتغل حولها بالتوازي، فلم يغفل واحدا منها، وكانت جميعها ضرورية ومطلوبة في حال إدارة توزيع المشاريع وأفكارها ونشرها بين أكبر عدد من البشر. والحقيقة أنه قد أبلى في جميع تلك المسالك، ولا يمكن بأي حال نسبته إلى التقصير في أي منها، ولكنه أتى بها جميعا على منواله واستجابة لمعتقداته الإبستيمولوجيا ولتدعمها حسا ومعنى، ولقد بذل فيها الوسع وزاد غليه، حتى كان عمله في جملته وفي كل واحد من أقسامه يبدو كعمل فريق من الباحثين المتخصصين والخبراء لا عمل واحد باحث واحد ولو كان محنكا ومجدا .

والمقصود بالمسالك هنا تلك العناصر الفاعلة، والوسائل المنهجية والمادية المساعدة، التي تخص النشر والتوزيع لنحوى مشاريعه وأفكارها على الصعيدين، الفكري والمادي، وليس المقصود هو المنهجية الأساسية في بحوثه وتطبيقاته فتلك مسالك واختيارات بحث ومقاربة جوهرية، أما مما نتحدث عنه في هده الإشارة فهو يتناول الطرق الفكرية الآلية والأدوات الإشهارية التي استفاد منها أركون في توزيع كتاباته التي هي فعليا محدودة، ولكن عددها كبيرا جدا، وأن يعكس كمها الحقيقي .

ويمكن تقسيم تلك المسالك إلى جملة أقسام، كل قسم منها تعينت فيه جملة خصائص وظيفية.

<u>أولا</u>/ المسلك الفكري والعقلي :

ويتعلق بالمضمون والمحتوى الفكري لمشاريع أركون وخاصة للموضوعات المركزية كالوحي والتي بنى عليها مشاريعه الأساسية منها والفرعي ة، وقد وجهها باستراتيجية دقيقة تضمن لها الانتشار الواسع، وتبرز لها أهميتها ، أما خصائص هذه الإستراتيجية التي عمد إليها عند تأليف كتبه فمنها :

أ/ **المركزية أو الالتفاف حول المركز** من قضايا التراث والأكثر أهمية هو الوحي، اختيار القرآن بالدرجة الأولى ليقوي من خلاله موضوعات بحثه، ثم إنه يقارب هذه الموضوعات المركزية من جوانب شتى، وبعدد مقارباتها وبأوجه مختلفة، ثم يحاول ربطه بالموضوعات الفرعية، والمضامين ذاتها ومقالاتها تحت تسميات مختلفة لا شك في أن الجهد الفكري البشري يتشابه خاصة إذا صدر عن الذات الواحدة وكلما تتغير المقاربات المركزية لديهم، ولكن توجه أركون نحو القرن وإصراره عليه كان مغاير لكل الموضوعات التي طرقها، فما من كتاب بخرجه إلا ويروي قصته الوحي التي يفككها حين يرويها على طريقته، بعد أن يطبق عليها كل شيء، أو ربما لا يطبق عليها شيء إلا موافقته الذاتي منها، ثم يبني عليه فكرة الكتاب، وإذا وجدت كتابا مثل "من منهاتن إلى بغداد" مثلا؛ فإنه لا يخلو من الفقرات التي تدعو وتندد وتطالب بمعاملة القرآن قرأ مثل الإنجيل وإخضاعه للقراءة النقدية وفاء للتاريخية الاستشراقية، فهذا

الموضوع مثلا الإنجيل وإخضاعه للقراءة النقدية وفاء للتاريخية الاستشراقية، ف هذا الموضوع مثلا تجده بفجره في كل موضع يتاح له فيه مجال تحليل، فمثلا نجد كتابه في الألسنة[95] ومقدمته التي أختارها له هي لازمته الشهرية تفكيك النصوص التأسيسية (القرآن) على غرار المسيحية [95] لأنه موضوع أساسي لديه فضلا عن الحيز الذي يحتله في كتبه "الفكر الإسلامي، قراءة علمية"، أو "نحو نقد العقل الإسلامي"، أو "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" وما سواها، وإلى جانب القضايا المركزية في التراث ومقارباته الأساسية حولها، ثمة آليات بحث مهمة يكثر أركون من التأكيد عليها ربما لكونها آليات مفاتيح ويتطلبها نجاح مشروعه، مثل أن يطلب من قارئه ومن المثقف إقامة مسافة نقدية بينه وبين يقينياته أو بينه وبين مادة الدراسة لديه، وهو في كل ذلك يحيل إلى إخلاصه المتواصل للإبستيمولوجيا التاريخية والنقدية[95] التي تقتضي التخلص من العقائد، وخاصة إذا كانت دينية، ولكن مثل هذه المشاريع المادية وتقتضي بالمقابل تضامنا مع عوامل فكرية وسياسية وثقافات نقيضه، و هذا لا يثير أي حرج لدى أركون ومثله التركيز على الغرب كنموذج يقارن به ويفسر به ويتخذ منه معيارا ويقرر بكل ثقة بأن العلمانية هي سبب نجاح الغرب[95] .

***/نتائج ومنافع المركزية في الموضوعات:**

أن تتضمن كتبه المركز كما سلف الذكر وإشكالياته فهذا يعني أنه ينشر قضاياه الأساسية لتكون أول ما يقرأ والأكثر مقروئية ولذا تجده يضمن مثلا قراءته السياسية لجمع القرآن وظروف كتابته التي يحولها ويغير فيها حتى تتلاءم مع رؤيته الخاصة جدا ثم يسوقها بعد أن يضفي عليها الضغط السياسي الأموي والعباسي، من أجل استعمال الدين لأغراض سياسية . سياسية على حد وضعه، فتجدها في كتبه التي نقلت إلى الانجليزية[95] ، وإلى روايته بعد أن كتبها بالفرنسية ليكرس القضايا، وينشرها بين أكبر قدر من القارئين فلا يخفى على أحد ما يعلنه أركون من أن تفكيك المعتقد مرحلة مهمة من عمله الفكري وغرضا له .

ترسيخ تلك القضايا في الأذهان وإلى جانبها تحقيق أهداف فكرية يؤمن بها أركون، مثل رفض الحياد، وضرورة الانخراط المعرفي والمشاركة الفعلية التي يعد الانتهاك والإزاحة والمعارك الإبستيمولوجية بعضا من مظاهرها، وكل ذلك من الاستغلال المتعدد للفكرة، وإعادة استثمار المادة .

***/تفعيل القضايا المركزية والمصدرية لدى أركون**

لقد ذهب أركون في التفافة حول ما هو مصدري إلى تفعيل النقد حوله بشكل متواصل، وكل الموضوعات الفكرية مثل نقد الفكر السياسي والأصولية يقوم بوصلها بالمركز يربط مباشر، حتى تكاد تنعدم لديه الموضوعات الفرعية لأنه يصلها بأصولها فتأخذ سمة الأصول أو المركزية، فإذا تناول الإنسان، فهو في

قلب إشكالية العقل والوحي وكذلك إن تناول أحدهما، ومثلهما تناول التاريخ، فإنه يلج إلى القلب من التراث.

ويضاف إلى ذلك أنه ما من موضوع يقاربه مثل تأثره بالمناهج إلا ويجعل منه أصلا وجوهرا، ثم يفرعه حتى يصير إلى تشعب يصعب الإلمام به، وهو في الواقع قد ناقش وقارب جل الموضوعات في التراث حتى لا نقول كلها.

***/التحكم بالمسائل الجوهرية وخبرة الباحث أركون:**

مما لا شك فيه أن الخاصية السابقة بكل مظاهرها ما كانت لِتُفَعل لدى أركون لولا ما امتاز به من قدرة على التنويع في الطرح للموضوع الواحد، وفي المناسبات المختلفة، وإن عمل أركون لينم عن إطلاع عميق بالتراث ومصادره بل وعن اختصاص فيه، ولعل ذلك عائد إلى التكوين الاستشراقي العميق لأن علامتهم ومقارباتهم قد ظهرت في كتاباته، كما أن نمكن أركون وخبرته بتلك الموضوعات والإشكالات يدل على أنه خبير بها أو صاحب صنعتها .. هذا فضلا عن الخبرة في انتقاء ما يقدمه لقارئه مع مراعاة طبيعته، أو سامعه بحيث لا يفصح عن مراداته ولا عن تفاصيل رؤيته حتى لا يصطدم به كما أنه لا يقدم موقفه أو جوهر إلا بعد تغليفه بشكل جيد وخاصة إذا كان في مقابلة المسلمين .

ب/ الإصرار والتكرار

تلك المركزية في الدراسة يزيدها أركون دعما بخاصيتين، الإصرار عليها وتبريرها وتكرارها في كل كتبه التي هي قبل أن تصير كتبا كانت مقالات منشورة .

يعيد أركون طرح أفكاره الجوهرية حول القرآن ومقارباته الأساسية فيه، وخاصة تلك المقولات وأحكامه والتي تتعلق بجمع القرآن مع أشهر المبادئ اللسانية هذا التناول الأساسي لديه يعيده في كل كتبه سواء بالفرنسية أو المنقولة بالإنجليزية والعربية، وحين يأتي التعبير ليشتمل كل الكتب فليس هذا على سبيل التغليب ولا المبالغة بل على الحقيقة، فإن إطلالة قراءة مقارنة مع التأكيد على شرط المقارنة اليسيرة يثبت ذلك، فالمقاربة الواحدة تكرر بعدد الكتب بل وتعاد في الكتاب الواحد بكثافة نسبية تعلو وتقل وإن قلت فإنها بعد أن تشمل القدر الضروري، بحيث لا يخلو منها كتاب ...

من أهم مما يميز أركون في إصراره على تضمين جميع كتبه المعلومات ذاتها وقضاياه التي يريد تغيير المعتقد حولها أو تفكيكه هو أنه لا يمل مع أن الالتزام بهذا العمل يستدعى الملل بقوة، فهل هذا مرده الإيمان العميق برسالته الفكرية المكافحة للمعتقد في القرآن أم هو راجع إلى قناعة مادية وإحصاءات جازمة بأن هذا التكرار ناجح ول ه مردود مادي يمكن حسابه والتحكم به .

إن المعلومات والموضوعات التي يصير أركون على إدراجها محدودة ومغلقة، وكذلك موقفة منها مغلق ومحدد، ولكنه أثناء تدويره على السياقات وتعديله وفقها يمكن أن يمر تكراره دون أن يلحظ وخاصة لأول

قراءة، إنه يقوم بإصرار عجيب بإعادة تصنيع للفكرة التي يؤمن بها ويعيد تقديمها دون أن يصيبه ملل وعلى مدى ما يزيد عن نصف القرن بكثير، هذا إذا حسبنا الفارق الزمني بين كتاباته الأولى والكتابات الأخيرة .

***/ منافع هذه الخاصية**

كذلك إعادة الفكرة لها منافع ودلالات، ولو كان الإقناع هو فائدتها الوحيدة لكان كافيا، وإذا أضفنا إليه تكوين الاعتياد عليها والألفة معها في النص فإنه يمهد لقبولها التدريجي، كما أنه قد عرف بين الناس أن تكرار المعلومة ولو كانت كاذبة أو خاطئة ومعلوم كذبها وخطؤها يمكن لقبولها بين من يتلقونها ولو أدركوا علاتها ... ولا ينبغي إغفال أن مسألة ترصد القارئ وفرض المعلومات عليه بشكل فري ومكرر وبإصرار إنما هو نوع من الإكراه الفكري واستغلال لحالتي الوعي واللاوعي من أجل فرض وجهة خاصة على عموم الناس .

<u>ثانيا</u>/ إدارة الترجمة والتحكم في مقادير المادة المترجمة:

معلوم أن أركون قد توجه إلى مختلف قراءة العمل الفكري بأشهر لغاتهم الثلاث فضلا عن ترجمات فليلة إلى غير أن تلك الترجمة لا تتناول كل الكتابات لديه ولا تتسم بالعشوائية ولا بالعفوية ولا بالآلية ولكنها دقيقة ومدروسة وتأخذ في الحسبان نوع القارئ والجغرافيا الدينية والفكرية والسياسية واللغوية في الحسبان نوع القارئ والجغرافيا الدينية والفكرية والسياسية واللغوية وتتكيف معها بدقة متناهية، وتعالجها معالجة المريض فيحدد القدر الذي تتم ترجمته إلى اللغة العربية في أي وقت، حتى لا تأتي تلك الترجمات التي تتناول مقدسات المسلمين بشكل عنيف وهادم بما يعرقل سير الانتشار بعد ذلك أو يحول دون قبوله في تلك المجتمعات وفي أوساط مثقفيها، هذا مع الأخذ في الحسبان أن انتشار معرفة اسمه لا يعكس أبدا انتشار معرفة مضامينه الفكرية

إدارة التحكم في مادة الترجمة ومقدارها ليست أبدا من إبداع أركون ولكنها إستراتيجية قديمة ومستمرة، وكانت تراعي خاصة قبل انفتاح العالم بعضه على بعض، ولذلك نجد المستشرقين الذين كتبوا عن القرآن والتراث الإسلامي كتابات مدمرة لم تنقل كتاباتهم إلى اللغة العربية إلا بعد مدة ليست بالقليلة وما زالت أكثرها بلغتها الأصل ولا شك في أن خشية انكشاف واقع دراساتهم حول القرآن والتزام التستر النسبي وإبقاء التعريف بحقيقة مشاريعهم تحت السيطرة هو ما حال دون نشر كل كتابات المستشرقين، وأبسط مثال يشرح ذلك كتاب نولدكه الذي لم يترجم إلا بعد عقود من وفاة صاحبه، وفريق العمل الذي تولى نشره [(95)] وعملية الترجمة والنشر على ما يظهر من بيانات الكتاب لم تتم في العالم العربي والإسلامي، مع أن بعض مستشاريهم في الترجمة والذين وُجِّه لهم الشكر للتوجيه والنصح مثل رضوان السيد يقيم في هذا العالم العربي والإسلامي

إن الحديث عن إستراتيجية الترجمة للمضامين الفكرية والاعتقادية المحاربة والهادمة، وخاصة إذا تناولت القرآن حديث طويل ويحتاج إلى دراسة وتفصيل ويحسن أن يتناوله من كان أقرب إليه، أما هذه الإشارات فهي مما يستنتج بشكل آلي من العمل الميداني، الذي يشهد عليه نموذج أركون في التأليف والترجمة فضلا عن بعض الإعلان من قبل أركون عن أنه لا يترجم كل شيء "مراعاة لحساسية المسلمين" أو أن يذكر الأمر ذاته عن كتابات المستشرقين متأسفا عن عدم ترجمتها [95]، والذي يمكن عدة متأكدة لديه ولدى من يبقوه، أن تلك الكتابات المحاربة في لجنها وذخيرتها الإصلاحية والمنهجية المفزعة كالمعارك والانتهاك والفكفكة والهدم، لما وجدوا محتوياتها عالية السمية، أو تهيج جماعي المسلمين خاصة في الأزمة السالفة، وتميل بينهم وبين مثقفي هذا العالم ممن يحترم دينه، فضلوا بما أملته سياستهم تقسيم تلك المادة على أقسام أو جرعات يمكن إساغتها أو على الأقل بدء نقلا وإدخالها ضمن ثقافة هذا العالم والتعريف بها تدريجيا لهذا القارئ مع مراعاة الظروف المرفقة، وفي المقابل فإ‘ن عدم احترام الحدود المحتملة من ذلك العمل الفكري وتقديمه دفعة واحدة سيكون مضرا للعمل للجهة التي أعدته ويؤدي إلى عدم الاستفادة منه.

- **بعض الأمثلة عن الترجمة وكيفياتها الظاهرة:**

يمكن أن نتعرف من خلال بعض الكتب التي ترجمها ابتداء إلى كل اللغات وهي التي تعرف بالإسلام بالقرآن على منواله وقد صاغها في أسئلة وأجوبة وترجمها إلى اللغتين العربية والانجليزية "rethinking Islam" و"الهوامل والشوامل" بالإضافة للفرنسية Ouvertures sur l'Islam أما الإشكاليات الأخرى المتعلقة بالسلطة في الإسلام فلم يغفلها بل جمعها هي وما يتعلق بإشكاليات التأصيل ونفي الأصل وهي التي تناولها في كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ونقلها إلة الانجليزية في كتاب "Islam to reforme or to subvert" ورغم حديث أركون عن مراعاة حساسية المؤمنين إلا أنه ترجم أحد أكثر كتبه هجوما على الإسلام وهو Pour une critique de la raison islamique ضمن تاريخه الفكري العربي الإسلامي هذا نموذج يسير لم يخص ولم يستقص، الكتب ولو دُرِس هذا الجانب من الترجمة في شقيه المتعلق منهما بالفكر أو المتعلق بالآليات لكانت له نتائج في غاية الأهمية .
أما الفصول وترجمتها فلها بدورها نظامها الخاص الذي لم يمكنني التعرف عليه، غير أنه يلاحظ إدراج فصول محدودة من بعض الكتب التي لم يترجمها كاملة، في كتبه باللغة العربية، فكتابه الذي لم يترجم مع أنه ألفه قبل 1982 بكثير من بعض الكتب التي لم يترجمها كاملة، في كتبه باللغة العربية، فكتابه (Lectures du Coran) الذي لم يترجمه مجتمعا ترجمه فصولا متفرقة أو قطعا، ويضع في كل كتاب فصلا أو فصلين بسبب قدرة الكتاب على الاستيعاب فكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية ضمنه فصل: " Peut on parler de merveilleux dans le Coran" تحت عنوان المدهش والخلاب في

القرآن كما ضمن تاريخية الفكر الإسلامي بعضا منه أما أقرب الكتب إليه في اللغة العربية هو القرآن من التفسير الموروث لإلى تحليل الخطاب، وضمنه فصلا يناقش فيه ما يترجمه عادة إلى مشكلة الصحة الإلهية للقرآن بعد ما كان في الأصل (le problème de l'authencité divine du Coran) مع قراءة في سورة الفاتحة وأخرى في سورة الكهف، وفي قائمة الموضوعات من كتابه " Lectures du Coran" يضع إلى جانب كل فصل موضع نشره بعدما كان مقالا ... ويبدو من خلال ملاحظة عملية الترجمة لدى أركون وخاصة في توزيع الفصول أن ذلك يتم وفق خطة مدروسة تضمن التوازي في ما يقدم لكل قارئ وفي محاولة الظهور بالتوازن في الكتابات مع أن سمة العنف في اللفظ والمنهج ل يمكن بأي حال إخفاؤها .

يجب إضافة أن عملية الترجمة لدى أركون لا تكون بالعنوان الفاصل إطلاقا، بل يغير العناوين كليا فلا نجد بينها وبين الأصل أو بين الكتب التي هي في الواقع صور طبق الأصل من بعضها كما سيأتي في العنصر الأحق الخاص بإعادة طباعة الكتب وطبعتها بعناوين مختلفة موهمة جدا باختلاف المضمون، وإعادة توزيع الفصول غلى الكتب، فالشاهد في هذا العنصر الخاص بالترجمة الإضاءة ولفت الانتباه إلى هذا الأمر وفي الحقيقة يظل المعنى كما يقول العرب غي سطر الشاعر، فكما سبقت الإشارة إلى أن كتاب "pour une critique de la raison islamique" تاريخية الفكر العربي الإسلامي، فإذا رجع القارئ أن السبب هو تضخم عدد العناوين وهو يكتبها جميعا بالمكرر فيها (ويجمع كل المراحل التي مرت بها أي ينشرها مقالا في المقالات وفي القائمة ذاتها ينشرها كتبا بمختلف العناوين التي طبعها بها) إلى فإنه لم يسحقني الفهم في نشر كتاب بعنوان هو نحو نقد العقل الإسلامي ولكن فحواه فصولا تتقاطع مع كتب أخرى وليس مع العنوان ذاته بالفرنسية إلا في بعض المضامين
هذا ويأتي التأكيد على أن هذه الإشارات هي من خلاصة ملاحظات فرضت نفسها أثناء إنجاز هذا البحث ولم تدرج جميعا لأن المقام لا يتسع وهي في الواقع كثيرة، ولوتم الاعتناء بها لا نكشف نظامها وربما كان فيه فائدة إضافية مهمة . كما أن اعتبار الفئة المخاطبة في الكتابة أوفي الندوات المرئية وتعدد الخطابات بتعدد المخاطبين كانت أهم خصائص أركون في عرض فكره

***/الترجمة في الشرح والشراكة في التأليف**

إن أغلب أعمال أركون قام بترجمتها، هاشم صالح،- حتى لا نقول كلها فيما عدا ربما الإسلام الأمس واليوم-، وفي الواقع كان لهاشم صالح أدوار تتجاوز الترجمة بكثير،لقد كان حضور في كتب أركون حضور الشريك الفعلي في العمل، فمما من كتاب ترجمه إلا وكان له فيه سهم مهم يتجاوز حجمه معتاد الترجمة إلى الشرح والهوامش أو ما يشبه الحواشي في الكتابات العتيقة، وذلك في كل صفحة في حين نجمع إحالات أركون إلى أخر الفصول، هذا فضلا عن المقدمات الطويلة التي تصل كما في كتاب الفكر

الإسلامي قراءة علمية إلى الستة عشر صفحة، ومثلها مقدمة كتابه نقد العقل الإسلامي وفيها يدعم طرح أركون ويعرف بطروحاته ويقوم بتسويقها والثناء عليها وعلى أركون..

أما في كتابه الهوامل والشوامل فقد بلغت مقدمته فيه الأربعين صفحة، و هذا بخلاف المعتاد في عمل المترجم أذا كان يقتصر على الترجمة، ولا شك أن مقدمات ترجمة تبلغ هذا الحجم مع الهوامش لمتن المؤلف يفوق حجمها أحيانا حجم المتن بالإضافة إلى أدوار فكرية مهمة، وأعمال بحث يقوم بها المترجم هاشم صالح لتدل على شراكة مساهمة فعلية بالاتفاق وعلى عمل ترجمة وتفويض فيها يفوق العادة، وتدل أيضا وهو لمبعث التساؤل لأن استيعاب وإطلاع وجراءة ونضج الموقف لدى هاشم صالح لا يقل عنه لدى أركون فلماذا ينخرط معه لولا إيمان عميق بقضية عقائدية بغطاء إبستيمولوجي.

ومن أمثلة مواقفه المؤيدة والداعمة لأركون تعليقه على ما نشر على جريدة اللوموند والعواصف التي هبت عليه من المحافظين، بقوله: « هل غير محمد أركون مواقعه فجأة ؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي إستراتيجي ... كنت أعرف أن صاحب نقد العقل الإسلامي لا يغير مواقعه بسهولة، وانه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية »[95]، وعن تطابق مواقفيهما في الراديكالية ويقول متباهيا براديكاليته «... كنت أخشى أن يبدي بعض التحفظات عن المواقف الراديكالية التي اتخذتها مؤخرا على صفحات جريدة الحياة وأثارت بعض النقاش، ولكني فوجئت بأنه يؤيد هذه المواقف تأييد كاملا بل وشجعني على الاستمرار فيها، مع إضافة بعض الأشياء الجديدة بالطبع.»[95]، وفي كثير من المواضع يتحول المترجم الشارح ألي مادح ومطر لأركون للحد الذي يجعل القارئ يشك في أنه يستخف به أو يسخر منه، وخاصة في حواراته[95] التي يقدمه فيها بمديح طويل، غير واقعي، وغير تاريخي، وتبجيلي، بل وأسطوري، حيث يقول عنه : « لا يمكن فهم أركون إلا بمطالعة جديد علم الألسنيات وعلوم الإنسان والمجتمع. » ... أو يقول له مثلا أنت أحدثت ثورة معرفية مثل فوكو أو على أنه صنو التوحيدي أو يسأله ماذا ستفعل بكليات الشريعة في البلاد العربية الإسلامية بما معناه : هل ستبقى عليها ؟ وكأنها تحت ملكه وإدارته، والشاهد في هذا المثال، أن أركون في مشاريعه تلك لم ينخرط فيها بشكل منفرد، بل لا بد من أنه استعان بشركاء وأعوان ... وعلى ذكر الترجمة لا بأس في التذكير بأن أركون حين سئل عن [95] إتقانه الإنجليزية أن كان كالعربية فقال : نعم، نعم، ولكنه يستعين بالمترجمين[95] للكتابات التي يريد نشرها بعد ترجمتها طبعا، بالإنجليزية..

<u>ثالثا</u>/تدوير الكتب والفصول بعينها – الوسيلة الإشهارية الناجعة

عند مراجعة المادة المكتوبة في كتب أركون يلاحظ أنها محدودة جدا، ولا تعكسها أبدا تلك الكثرة التي ظهر في سيرة الذاتية كقائمة بمنتجه العلمي ومنشوراته...

ولتوضيح هذه الملحوظة المنهجية فإن المقصود من الكلام ليس هو تكرار الفكرة أو الموضوع مثل مقاربة الوحي في كل كتبه، فهذا قد مر بنا في تمركزه حول الموضوعات الجوهرية وتكرارها .. ولكن المقصود هنا هو الكتب والفصول المطبوعة طباعة حرفية والمنشورة، فبعد أن تم نشرها كمقالات وهذا يظهر كإحالات فيما يكتبه بالفرنسية وخاصة في قائمة الموضوعات، فإنه يعيد طباعة تلك الكتب بذاتها ولكن تحت عناوين أخرى، وكذا حال الفصول التي تدار طباعتها ضمن كتبه كما هي وإيراد هذا الملحظ ليس من قبيل التعريض ولكنه عرض واقع حال، وممارسة بحثية، تكثف المنتج الفكري وتجعل منه إضعاف ما هو عليه ثم يتم توزيعه وإشهاره دون أي قرينة تدل على أنه مكرر بل بالعكس يكون موهما بالتنوع والاختلاف .

والغريب في الأمر أن هذا الإجراء لا يكتشف بسهولة، ولا لأول مرة، وفي حاله هذا البحث كان هناك شيء من القراءة المقارنة، التي تلفت إلى وجود تشابه بين الكتابة والأفكار في البداية، ثم العبارات بما يذكر بقراءة سابقة، ولكن مع الاستمرار والمتابعة في قراءة الكتب ومقارنتها يتضح بأن الأمر لا يتعلق بمحتوى مكرر كما هي السمة العامة في كل كتاباته، ولكنه يعيد نشر الفصول ذاتها في الكتب ذات العناوين المختلفة في اللغة الواحدة، ثم بفن اللغات المختلفة، فالفصل الواحد ينشر عدة مرات لا هي بالكثيرة ولا بالقليلة، بل بقدر مدروس، ويبدو أن هناك قاعدة تحكمه، وما يقال عن الفصول يقال عن الكتب أيضا، فليست الترجمة وحدها تدار باستراتيجية مدروسة بل بإعادة نشر الكتب أيضا ثم تعدادها في الإنجاز الشخصي باعتبار المغايرة .

وفي الواقع ليس هذا دأب المفكرين ن ولكنه عمل ترويجي من نوع يختلف عن طبيعة البحث العلمي، ويشبه ترويج المشاريع التجارية ذات العائد المادي أو الإيديولوجية التي لا تختلف عن سابقتها كثيرا وتحتاج إلى إشهار إنه في الواقع يفعل ما ينتقده ويتفوق فيه .

أما بحث الداعي أو العائد من هذا الفعل لإشهاري، ربما كان معنويا، وهو إيصال فكرته إلى أكبر عدد ممكن من البشر المثقفين وفق أسلوب يعتمده أهل الإيديولوجية المتزمتة والحريصة أجدا على فرض أفكارها بالقوة، فضلا عن كونه أهم وأقدم أسلوب تبشيري عرفته الأديان والإنسانية ن فما محل الفكر الحر والحداثة والديمقراطية والاختبار الفكري من كل هذا العمل المكره على فكره ذي المسلك المتحايل الذي يفرض عليك المقولة المركزية نفذ أول قراءة وعند كل قراءة أليس هذا إكراها فكريا إن القارئ فيه يشبه الفرصة التي يجب اقتناصها ويمنع ضياعها ... أما العائد المادي فهولا يحتاج إلى تفصيل .

لعل هذا العمل يدار من قبل خبراء، فهو على الرغم من أنه منهجية راسخة ومتبعة لديه إلا أنه لا يلحظ ولا يكشف بسهولة، ولكن العمل الأخر المناسب في مثل هذه الحالة هو إحصاء منتج أركون الفكري المطبوع والمنشور، ثم حذف المكرر منه، فكم ستكون النسبة المتبقية الصرفة ؟

ومن الأمثلة اليسيرة على هذا التوجيه، إذ لا يتسع لها المقام والمقصود هو الإشارة لا الحصر، فكتابه rethinking Islam وهو ذاته Ouvertures sur l'Islam وهو ذاته الإسلام مقاربة نقدية، وهو ذاته

الهوامل والشوامل، وهو أيضا الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الصادر سنة 1993، كما أنه يمثل الجزء الأكبر من كتابه ABC de l'Islam، لأنه كما هو معلوم قدمه في شكل أسئلة وأجوبة حول الإسلام ، مثل ما الذي كان يريده محمد؟ ومن الذي كيب القرآن؟ وما الذي أخذه الإسلام عن الأديان الأخرى ؟ " .
إنه كلما مضى على كتاب له ردحا من الزمن أعاد طباعته بعنوان جديد وأضافه إلى قائمة الكتب، وكذلك إذا أراد أن يتوجه إلى جغرافيا ثقافية من العالم فعل الشيء ذاته..

عندما يتكلم أركون عن كتابه الذي يقدمه بهالة من الأهمية وهو في الواقع لا يدل من عنوانه إلى علم الغرور والجهل بقدر الذات " الإسلام يصلح أو يهدم ؟" وهو عنوان لا يصدر ممن يحترم آداب البحث العلمي / مهما تكن إيديولوجيته ودينه والكتاب أخرجه وطبعه بالإنجليزية ISLAM TO REFORM OR TO SUBVERT ? لا يلمح إطلاقا إلى أن هذا الكتاب هو ذاته الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ويتحدث عنه كما لو كان إنتاجا ألفه حديثا، وهذا عن الكتاب في مجمله أما فصوله فقد تجدها شاخصة بذاتها أو تجد محتوياتها.

أما الكتاب الذي مر مثلا، منذ قليل وهو ABC de l'Islam فإن نصفه وكما سبق ذكر مجموعة العناوين السابقة أما باقي الفصول فهي تتقاطع في كتب أخرى، أما التكرار عبر الترجمة وبعناوين مختلفة فقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن الترجمة.

كتاب قراءات في القرآن بدوره وزعه على كتب كثيرة منها، الفكر الإسلامي قراءة علمية والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب وخاصة فصل قراءة في سورة الفاتحة ثم إن فصل (مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي) من كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل وكتابه الإسلام يصلح أو يهدم ؟ يتناول الظاهرة القرآنية ويعاد طرحها شخصيا في كتابه نحو نقد العقل الإسلامي الذي تتقاطع فصوله بدورها مع كتب أخرى مثل الفكر الإسلامي قراء ة علمية غير أن ما يدخله من التمويه في بعض الأحيان على بعض الفصول فإنه يجعل مهمة تحديد المكرر عسيرة، لأنه في أصل كتاباته يعمد إلى التكرار .

وفصول مثل (العجيب والمدهش والخلاب في القرآن) تجدها في قراءات في القرآن وفي الفكر الإسلامي "قراءة علمية "

كما يتقاطع تاريخية الفكر مع نحو نقد العقل الإسلامي في فصل (مفهوم العقل الإسلامي) على الأقل والألسنة والإسلام مع الفكر الإسلامي قراءة علمية .

إن هذا التكرار يدل على كتابات مغلقة ونهائية ولم يبق لها أن يعاد نشرها فلا هي خطية ولا هي مفتوحة، كما أن المسالك السابقة عموما تدل على أرثوذكسية ولكنها في النشر والتوزيع، وتقوم على نظام مجهول، ولكنه يعتمد على انتشار مادي آلي ميكانيكي يوازي أو بالأحرى يفوق بكثير الانتشار الفكري.

إن التكرار يتنافى تماما مع التفكير كما يتنافى مع الإبداع، كما أن حالة النشر الهستيرية التكرارية هذه إنما تدل على أن صاحبها لا يثق بمقدرة فكرية لديه، ويحتاج إلى أن يدعمها ويسندها بعوامل مادية لا

بحيث لا يمكن بأن حال الفصل بينها ولا بين الخطاب السري الخفي الذي يدافع عن فئة منبوذة في كل الأعراف، و بين الخطاب العلني الذي يغطي الأول ويُدين القرآن ويتهمه في ثلاثياته الأنتروبولوجية "العلمية" التي يطبقها على "النص المقدس" وفق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة ! ويتغطى بسلطتها ليمارس تأويلا يحوِّل فيه القيمة المرفوضة بالفطرة إلى حق إنساني مفروغ منه، أعدل من الحرية و من حق الوجود، ومن حق رفض الاضطهاد بسبب العرق أو لاحتلال الأرض، أو ما شابهه من القضايا الإنسانية الكبرى.

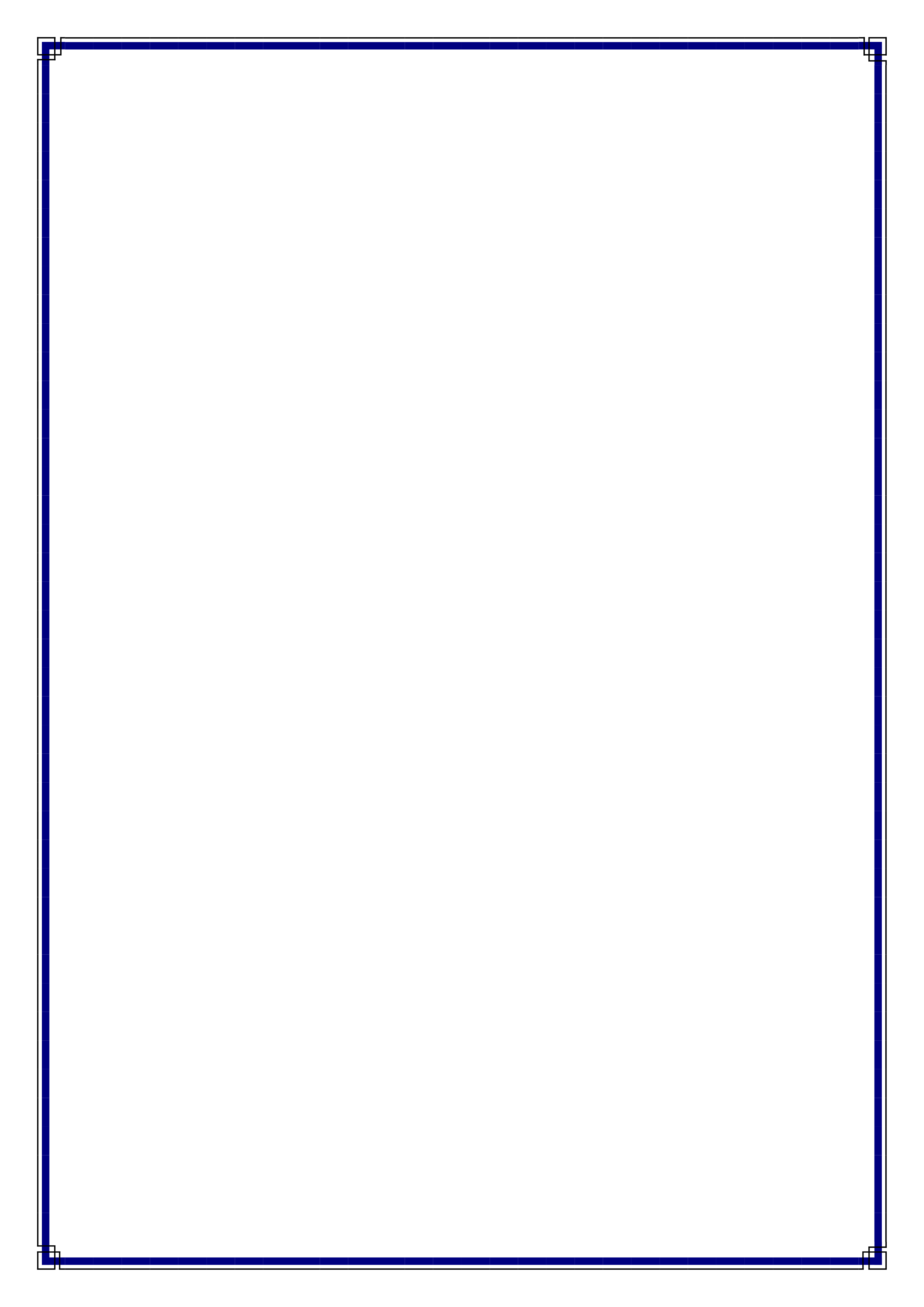
إن أركون يمرر الخطاب المرفوض، ويرسم الوجود له ولأصحابه الذين لا حيز لهم، من خلال دراسات ومقاربات ذات طابع منهجي تخفي أكثر مما تعلن، وتجعل من المواقف المرفوضة مواقف علمية، فيُمَكِّن لها بسلطة العلم. ويجتهد في إنشاء أجواء فكرية وفضاءات إنسانية من خلال مشاريع فكرية كالأنسنة التي تَعِدُ بمشاع إنساني يستوي فيه المحترم والمنبوذ لأنه وفق القوانين الجديدة للتأويل لن يكون هناك سبيل إلى التمييز بينهما.. كما لن تكون هناك الحاجة إلى ذلك التمييز..

(هـ)/ التأويل وفضاءات الفكر:

إن انغلاقات الذات واستحكامها على شخص هذه السيرة، وطفرة الانتماء، وشعور بالنبذ، وجد المنافذ في التأويل، وانقلب إلى تصريحات شرسة، ومشاريع بحث تتوجه نحو ما يتيقن من أنه المقاتل من تراث الأمة، وهو لا يدرك بأن المصدر الذي يتوجه لقراءته وهو القرآن لا يكون مقتلا بأي حال. فأخطأ التحليل والفهم ، فأخطأ الإصابة.

والشاهد في كل ما تقدم في السيرة الذاتية وفعل التأويل هو التوقف عند عقدة الذات حين تتحول إلى مركز ومرجعية في الفعل التأويلي وفي الرؤية للوجود والكون والإله ولكل شيء ! أي مسافة نقدية يمكن أن تقيمها ذات لا تدرك ذاتها ! وأي موضوعية ترتجى في خدمة انتماء بديل ضد انتماء أول كان مرجعية لأمته التي اقتنع أو أُقنِع بأن تلك المرجعية مُدانة أمامه وعليه أن يعيد قراءتها ! وهل ستخلو تلك القراءة وأدواتها ذات الفعل المحسوم سلفا، من تراكمات النبذ والحذف ومن نوايا الانتقام وتقريرات الرفض؟

يدخر فيها وسعا ولا يتهاون، ولا يستطيع الاستغناء عنها، ويظل السؤال دائما أين يقع الفكر والإبستيمولوجيا في هذه الورشة ؟ وكم حيزه ؟



ملاحظة لابد منها

لقد تمت مناقشة هذا البحث بعون الله وفضله يوم الثلاثاء 21 صفر 1435هـ الموافق 24 ديسمبر 2013هـ، من الساعة العاشرة(10:00) صباحا إلى الساعة الثانية (14:00) زوالا، بقاعة الشيخ عبد الحميد بن باديس، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

وبعد المناقشة العلمية العلنية والمداولات قررت لجنة المناقشة المكونة من الأساتذة الأفاضل الواردة أسماؤهم سلفا، منح هذا البحث درجة الدكتوراه بتقدير مشرف جدا، مع تعديل عنوانه من

« تأويل القرآن الكريم عند الحداثيين – محمد أركون نموذجا– »

إلى **« محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم »**

مع الشكر والتقدير للجميع..

هذا، وبالله التوفيق،

وله الحمد والشكر والثناء الحسن..

بتوجيه من الأستاذ المشرف أ.د/ عبد الله بوخلخال حفظه الله ورعاه..

الطالبة: عبلة عميرش

بسم الله الرحمـن الرحيم

وبه نستعين

الإهداء

إلى والديَّ الكريمين

و

إلى أستاذي الفاضل

أ.د/ عبد الله بوخلخال

و

إلى كل من جعله الله رحمة

للعـالميـــن

﴿ شكر وتقدير ﴾

بعد حمد الله ذي الفضل العظيم

على واسع فضله ونعمته وكرمه، أشكر أهل الفضل،

فلم يشكر الله من لم يشكر الناس ...

أتقدم بوافر شكري إلى أستاذي الكريم "أ/ عبد الله بوخلخال"

على كل ما خصني به من محض النصح والرعاية وما عاملني به من كرم أخلاقه،

وأسأل الله أن يشكر له، وأن يرضى عنه ويرضيه، ويرعاه...،

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل

"أ/ ساعد خميسي" على توجيهاته

المنهجية القيمة.

وأشكر الأستاذين "عبد الناصر بن طناش"

الذي قرأ ورافق جانبا من هذا العمل، والأخ والزميل

الأستاذ "صالح بوجمعة" على

الدعم المعنوي

المبارك..

وفي البدء وفي الختام

الحمد لله رب العالمين

المقدمة

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد:

فلقد خلق الله الإنسان، وسن له سننا باعتبار إنسانيته، وباعتبار وجوده، في نفسه وفي الكون من حوله، ولقد أرسل الله الرسل أيضا، وأنزل الكتب ليهدي الناس إلى معرفته وإلى صلاحهم، ويخاطب الإنسان ليستجيب لندائه، ويعبِّر عن وجود في أسمى معانيه، من عبودية لله وخلافة له في الكون.

إلا أن هذه المعارف الفطرية لم تعد مقبولة، ولم ترفضها فلسفة وتبالغ في رفضها مثلما تفعل الفلسفة الحديثة اليوم في مقرراتها، بل والعلوم الإنسانية أيضا في مجملها . و هذا البحث الذي يتناول مقاربة لإحدى الشخصيات الأكثر احتفاء بتلك والعلوم الإنسانية ومناهجها، وهو"محمد أركون"، تضع بحوثه هذه المعاني في حيز الدوغمائيات المجافي للعلمية، بل إنها تقضي بتجاوز تلك اليقينيات والبديهيات وطرحها، ولا أقل من تحديد مسافة نقدية بين الباحث الحر وبينها إذا شاء أن ينخرط في بحث علمي إبستيمولوجي! !

تلك إشارة إلى فضاء فكري حوى دراسات للكتب السماوية وللقرآن بشكل خاص، وفق رؤية العلوم الإنسانية، وباستخدام أدواتها، ويوجه إليه البحث باعتباره رسالة معرفية يراد إنجازها، أو هكذا يتذرع أصحابها في الظاهر، وهي قبل البدء فيها تقتضي التخلص من المعتقد، وعند الشروع فيها تكون الخطوة العملية الأولى تفكيك المعتقد في القرآن، ثم يتوسع إلى كل معتقد، فهذا العمل العلمي أولويّ وضروري !

غير أن المفارقة تكمن في يقين مضاد تمركز حول القرآن ولا يتحول عنه، ويطلب ممن يؤمن به قلب يقينياته والاستغناء عنها لأنها طوطمية ومتخلفة، ويجتهدون في إثبات مقولاتهم حول القرآن ببحوث جادة ودؤوبة ولا هوادة فيها ! فتجد إيمان من يفرض على المؤمنين بالقرآن قلب معارفهم حول القرآن، وإيمانك ومن يدير ذلك الإجبار الفكري والقسر المنهجي أشد - في بعض وجوهه - من إيمان المؤمنين به، لأن إيمانهم نظري وواقعي وعملي، وإن كان مضادا للقرآن وللكتب السماوية إلا أنه يصدق فعليا بمركزيته في العالم الإسلامي وفي العالم كله، ويَتَوجَّه إليه قصدا كما توجه إليه المستشرقون من قبلهم، غير أن العدة المنهجية أكثف وأعنف. ويريد تحويل القرآن والتصرف به ليتحول معه العالم كله إلى حيث يريدون، فيكونون قد تصرفوا به. . ويفرضون على القرآن مفاهيم جديدة ومُعَدّة، من أجل إعطاء العالم مفاهيم جديدة ! والعلاقة بينهما ليست بعيدة. وهذه بحق مركزية قيادة وتحكم وهيمنة أدركها في القرآن حتى من لم يؤمن به، وإن لم يدرك حقيقتها.

لقد تناول هذا البحث موضوعا من الميدان المعرفي، الذي قرر تحويل قياد الإنسان والكون وتحقيق الوجود إلى العقل الإنساني، كما قرر أن الإنسان بات قادرا على توجيه مسارات تفكيره واختياراته، مكتفيا بنفسه في إدارة ما حوله، أليس أن هذا الإنسان قد أدرك قوانين فيزيائية وكشف عن أسرار في الكون، وتحكم بالمحركات والمدافع ! وله التزام تجاه الدولة لتقوم بما تبقى من شأنه، ويقدم طروحاته على هذ ا النحو لأنه علمي، وقد قرر أيضا الاستغناء عن الغيب والعيش بعيدا عن الإله وعن رسائله ورسله. ولذلك، فإن أية دراسة تحاول التعرف على كيفية تعامل هذا المنهج الفكري مع الكتب السماوية، ومع آخرها نزولا وأكثرها تابعا وهو القرآن، ستكون لها أهمية خاصة بما يكون فيها من إسهام ضمن عمل ضروري يتطلبه الكشف عن واقع معرفي ينتقل إلينا في العالم العربي والإسلامي، أو ربما نحن من ينتقل إليه . .

يمكن تصنيف هذه الدراسة المقدمة بعنوان « تأويل القرآن الكريم عند الحداثيين – محمد أركون أنموذجا » ضمن حقل العلوم الإ سلامية بتخصصاتها المتداخلة ، كالعقيدة وعلوم القرآن والتفسير والتاريخ الإسلامي، وأصول الفقه، وبنقد الأديان، كما أنها متضَمَّنة في أهم إشكالاتها في مجال الفلسفة الذي فرضت إشكالاته الحديثة خاصة والقديمة أيضا – نفسها على ميدان العلوم الإسلامية وعلى محوره وهو الوحي، وبقوة لم يشهدها تاريخ الدراسات الإسلامية والقرآنية من قبل، خاصة إذا استحضرنا تجاوز هذه الإشكالات في نوعيتها إشكالات الاستشراق ، ذي الدعم والعائد السياسي والعسكري، واختراقه الراديكالي والمكتسح لمجال الوحي والدراسات الإسلامية حتى بات قسما منه يعتمده ويحتويه، أما حقل الدراسات الفكرية الأكثر عمومية ذات الطرح الإسلامي أو الفلسفي أو العلماني أو غيرها إنما تدور حول هذه المسائل أو حول مسائل قريبة منها.

هناك مناهج جديدة في العلوم الإنسانية أوفي غيرها تفرض نفسها في مقابل الوحي الإلهي أوفي مقابل كل طرح ديني مهما يكن نوعه، ويتقدم بها بأدوات لدراسات تفكيكية لكل كتاب ديني سماوي أو غير سماوي، وتضع الجميع على قدم واحدة وتبدأ من المُقدَّس منها وتعتمد أخلاقيات أو لاأخلاقيات القوة والسلطة والاستعلاء، ثم تقوم بتصنيف نفسها وب تصنيف الدين والوحي الذي جعلته مادة لها ، فتصنِّف نفسها بأنها هي العلم، وتصنف الوحي والدين ضمن اللاعلمي والأسطوري والخرافي. .. إن نمطا من الدراسة تكون هذه سماته، لهو أحرى بالتوجه نحوه تعرفا ونقدا.

وفي السياق ذاته وعند جعل الدراسة أكثر تعيينا، ثم تناول الحالة الفكرية الخاصة ب ـ"محمد أركون" كأبرز من تناول القرآن بالدراسة من الحداثيين، فإنه حين يصوغ مشروع حداثة وأنسنة على قاعدة تفكيك الوحي، وينطلق من أرضية العلوم الإنسانية ثم يقوم بسحب القرآن أو تهريبه إلى ميدانه، ولا يفعل العكس، ويتعامل معه بمنظومة مصطلحات هي أشبه بترسانة أو ذخيرة حرب، مكوِّناتها المعارك والقلب والانتهاك والإزاحة والهدم، ويضيف للقرآن فعل "أسقط" و"سلط"، ويقوم بتوصيفه كظاهرة، وباعتبار التشكل،

ويشبهه في تناوله له بما كان له ظاهر يدرس أو شيئية مادية ! ثم هو يستدعي آليات ومناهج، أنتجها العقل الغربي، وهذه قضية أخرى. ومن ثَمَّ كانت هذه الدراسة مهمة لأنها تتعلق بالقرآن في ممارسات فكرية وتفسيرية جديدة، وترتبط أهميتها بأهميته، وهي مهمة أيضا لأن المناهج التي استدعاها أنتجت في بيئة فكرية وثقافية مغايرة، أما أدواتها فمجهولة الطبيعة والفعل والأثر، ولأنها أيضا تتناول أحد أكبر المشتغلين في العالم الغربي بالدراسات القرآنية، وسليل مدرسة وسلسلة من المتخصصين في هذا المجال، ولكن على المنوال الغربي، ثم اشتهر في العالم العربي بأنه مفكر إسلامي، بعد أن قدم نفسه مرارا بأنه فاعل في الفكر الإسلامي، وبأنه مجدد أيضا في الإسلام، ويقدم نتاجه الفكري براديكاليته الاستثنائية على أنه تجديد في الدين !

ولقد كان سؤال الإشكال التلقائي عند الشروع في هذا البحث هو: كيف طبق أركون المناهج الحديثة في التخصصات الإنسانية المختلفة على القرآن الكريم ؟ وما المشاريع الفكرية الناشئة عن ذلك التطبيق؟ ليفرض إشكال آخر نفسه، بعد أن عُدِّل بتأثير مستجدات البحث ليصير على نحو مغاير نوعا ما، ويتحول إلى أكثر من إشكال بعضه بصيغة: هل يوجد لدى "محمد أركون" تطبيق جاد لمناهج عملية بمعايير علمية وبتطبيق حقيقي مع التزام صحيح بالمنهج ؟ وإلى أي مدى حقق ذلك ؟ وما نتائجها؟ وهل سبق التطبيق الناتج أم سبقت النتائج التطبيق ؟!

ويخص جانب من الإشكال قبول معطيات أصحاب المشاريع بالتسليم. فهل على الباحث أو القارئ التصديق المطلق بمقولات كالتي عند "محمد أركون" تتحدث عن اهتمام ه بالقرآن حين يسلط عليه المناهج؟ أو يدعي تحرير عقول المسلمين من دوغمائية فرضت عليهم أو فرضوها على أنفسهم حين اتبعوا الوحي ولم ينتقدوه؟ ثم أيهما أولى بالنقد هل هو التراث ومصادره أم طروحات دعاة التأويل الحديث؟ ما مدى مصداقيتها؟ وهل هي فعلا تتبنى هَمًّا معرفيا وإبستيمولوجيا ؟ أم أن تلك الجمل مجرد أغطية ودعاوى توجهها كما توجه تأويل القرآن هموم مادية أو تطلعات فردية، تتحكم بها أهواء الذات؟

ثمة جوانب إشكالية أخرى تحث عليها مشاريع أركون، وهي: إلى أي مدى يستطيع أصحاب المشاريع ذات التأثير العالمي التخلص من تأثيرات الدوائر الفكرية والإيديولوجية الغربية ومن الاستجابة لاستخدام المؤسسات السياسية والسلطوية العالمية ؟ وإلى أي مدى تستطيع تلك العلوم والمناهج أن تتخلص من سلطة منتجيها ودواعيهم المتنوعة ومن الإيديولوجيا؛ بحيث إذا استدعاها "محمد أركون" أو غيره يكون قد استعان بمناهج علم صرفة ولم يستدع سلطتها أو وظائفها وخصائصها ذات النتائج المتحكم بها عن بعد؟ وهل يمكن قياس الدواعي السياسية للمشاريع بتحليل العامل السياسي في المقاربة من حيث قوة حضوره، ثم من حيث اتجاه مساره وعائداته ؟

إن القرآن باعتباره الجوهر الأساس في الدراسة ، كان قبل ذلك الجوهر في الإشكال، فما موقعه في هذه المشاريع؟ ولماذا توجهت إليه هذه المشاريع ؟ وهل كل الدوافع لاختياره كانت موضوعية ؟ وإلى أي مدى تحضر الدواعي النفسية لدى أركون الذي نادى بضرورة إجراء كل معطيات علم النفس بكل تخصصاته على القرآن؟ وهل يمكن إجراء تحليل مواز للذات المقارِبة ؟ وفي المقابل، تلك العلوم التي أُهِّلت من قبل هؤلاء المتخصصين لتطبق على القرآن ؟ ما شروطها ؟ وهل تناسب كل حقل تنتقل إليه ؟ وإلى أي مدى اتسمت بالموضوعية والمعيارية في ذاتها؟ وإلى أي مدى أيضا التزم مطبقوها بالموضوعية، وفي حالتنا المطبق هو أركون، فبأي قدر من الموضوعية المتوفر فيها كبيرا كان أم ضئيلا؟ وبالأخلاقيات المطلوبة ؟

إن هذه الدراسة تحيل على جملة قضايا للبحث العلمي، وتسوق الإشكال في بعض زواياها نحو أخلاقيات البحث في التعامل مع الحقيقة ومع الدين ومع المقدس ومع الإنسان، وفي مقابله نحو المسؤولية الأخلاقية في تحويل مناهج البحث عن الحقيقة وتحت غطائها في آن واحد.. فهل تخلو ميادين البحث العلمي والفكري من قضايا الفساد؟ وما معيار الفساد والصلاح فيها ؟ وما موقع محو القيمة الأخلاقية أو مسخها من جرائم البحث العلمي؟ وقبل ذلك هل توجد جريمة في البحث ومن المسؤول عنها، وعن استبدال القيمة الفطرية الإنسانية بقيم الجدة ؟ وهل الجدة في ذاتها قيمة ؟ وكيف يكون الحكم على التضليل والتغطية واستبدال المعطيات التاريخية، وإنجاز البحوث وفق المعايير المشروطة؟ كل هذا يعيدنا إلى إشكالات عتيقة هي ما معيار صحة مناهج البحث العلمي؟ وما شروطه؟ وعلى من تقع مسؤولية أخلاقياته؟ والآن بتنا نتساءل هل الأخلاقيات شرط في البحث العلمي ؟

أما عن **الأسباب الداعية لهذا البحث** فهي كثيرة منها:

- أهميته السابقة، وبحث إشكالات باتت تطرح نفسها بقوة في واقعنا الفكري والثقافي.

-ومنها أيضا مسألة فهم القرآن الكريم الذي هو في أصل تنزيله كما قيل فيه حمال ذو وجوه، وقد فهمه المسلمون على اختلاف مشاربهم وأدواتهم وأذواقهم. وتعددت وتنوعت فيه الأفهام بين اللغوي والأصولي والكلامي وأهل الإشارة، وخلفوا حوله إرثا عريقا ثمينا، ثم جاءت العصور المتأخرة في حال ضعف الأمة الإسلامية، فتناوله من لا يؤمن به، وتصدر لشرحه ودراسته، ومهما تكن مبرراتهم فإن ما خلفته تلك الدراسات لا يتقاطع مع فهمه والعلم به في شيء. ولم تكن ممارساتهم إلا دخول إلى التراث والدين والشعوب الإسلامية من المدخل الأقوى وبقوة الاستعمار. ثم تبعتها اليوم جهود لا يدرى كنهها ولا غرضها تتوجه إليه بالدراسة والشرح والتأويل وتنتج حوله قراءات لا يوجد ما يجمعها، وكلها تندرج تحت تأويل أو قراءة حديثة للقرآن تتجاوز الموروث، وهذا في حد ذاته سبب قوى للتوجه نحو الاهتمام

بالتعرف على النشاط وعلى موضوعاته، خاصة وأنها لم يعد الغربيون من يعنى بها، بل صارت تسلم أدواتها للعرب وللمسلمين ممن تشربوا مبادئ الحداثة الفلسفية الغربية لأداء تلك التجربة.

أما اختيار هذه الشخصية للدراسة فبالإضافة إلى جملة خصوصياتها وتأثيرها في الأوساط الفكرية والثقافية وشهرتها الواسعة، كان أحد دواعي البحث فيها أصولها الجزائرية، وليس ذلك اختيار لدوافع إقليمية، بقدر ما ظننت أن إطلاعا ما على الظروف الوطنية، قد يساعدني في فهم الشخصية واختياراتها الفكرية والسياسية.

تشترك الأسباب الداعية لاختيار الموضوع وأهداف الدراسة في مساحات مهمة، فإنه يمكن إضافة بعض الأهداف المرجوة من هذا البحث وهي:

- محاولة الكشف عن مد معرفي جديد، يحَوِّل مسار لعلم والمعرفة وخاصة في مجال علوم الإنسان في اتجاه مدروس ومحدد، ويفرض نمطا معرفيا جديدا بشروط مخصوصة، هي حتما ليست في صالح العالم العربي والإسلامي، ولا في صالح الوحي؛ حيث يحتل فيها موقعا حريا بالنقد.

- التعرف والتعريف بالقراءة الحديثة للقرآن وبخصائصها وتشابهها أو اختلافها بين القارئين، وهو جزء من التعرف على الواقع الفكري المتعلق بالوحي وتحدياته الجديدة.

- أركون كان في نشاطه وإنتاجه الفكري يمثل حالة استثنائية. فقد اشتهرت شخصية العلمية بسمات خاصة وقدرات في الجمع والدمج بين المناهج بعد استيعابها، ثم إن مواهبه في استثمار جهود البحث السابقة عنه والمعاصرة له، فضلا عن جمعه بين طرفي الراديكالية والاتقاء، وبين الهجوم الشرس على من يدينهم من جهات تمثل التراث والوحي أوهي التراث والوحي، وبين عدم الإفصاح الكامل، وزئبقيته الفائقة، وهو بين كر وفر، كل تلك الخصائص تجعل تناول شخصيته هدفا ثانويا من أهداف الدراسة، وله فائدته النوعية في فهم دواعي البحث، واختياراته، وخاصة حين تكون تجربة تأويلية للقرآن الكريم، ولا بد عندها من تقصّد التعرف علي كليهما الشخصية والتجربة، وعلى العوامل المؤثرة فيها..

- ربما كان من فتن هذا الزمان تلبس المفاهيم وتداخل المواقف، بحيث يتوجه نحو تأويل القرآن من يعترض على طبيعته ومصدره. ثم يتوجه بناتج قراءته للمسلمين خاصة من ضمن من يتوجه إليهم من القراء في العالم، فأي مفاهيم حوله يمكن أن تنشأ وتعتقد !! وخاصة إذا اشتهر صاحب القراءة بالتجديد في الدين ! فالمشاركة في توضيح المفاهيم والمواقف سيتكون هدفا أرجو أن يتحقق ولو بقدر يسير في هذا العمل.

هذا، ويمكن إضافة ما يتعلق بالتعرف على مكوِّنات الواقع الفكري، وطبيعة عملها كمناهج وآليات، ثم التعريف بها، ونقدها كمساهمة في إثراء القراءة والنقد، وخاصة فيما له توجه نحو القرآن الكريم.

أما فيما يخص **نقد المصادر** التي يمكن أن يستعان بها في مثل هذا الموضوع، فيمكن القول بأن الكتابات حول القرآن الكريم كثيرة، والكتابة الحديثة حوله أيضا تنتشر وتستقطب الباحثين، وهي في تزايد مستمر، كما أن الكتابة حول تجربة أركون في معاملة القرآن نشطة. غير أن الذي يلاحظ على أغلبها هو احتفاؤها به وبمنهجيته في تناول القرآن، واختياراته فيها. أما نسبة القراءات النقدية حوله؛ في اتجاه يُقوِّم السالب والموجب هي أقل بكثير من الكتابات التبجيلية -على لغة أركون - فأكثرها يطري التجربة وصاحبها، ويتناولهما باعتبار اليقين المفروغ منه. وغالبا ما يكون هذا الموقف تعبير عن تضامن فكري، وعن اشتراك وتوافق في خيارات القراءة الخاصة بأركون وشروطها وفي شروط المعرفة عامة، وربما كان من المستحسن تجاوز تعدادها واستعراضها.

هذا من حيث القرآن وقراءته، وهو شق من البحث لا غير، ويتحكم به إشكال آخر مهم، يتعلق بالعلوم الإنسانية وطبيعتها، وقابلية نقلها لتراث المسلمين، وسبب استدعائها لدى الحداثيين. وأهم ما في الأمر هو أن هذه العلوم لم تتعرض لنقد عليم، بل لا يلتفت لهذا الأمر غالبا، إلا مساهمات قليلة على قوتها ورياديتها، منها كتاب إدوارد سعيد "الأنسنية والنقد الديمقراطي" فقد تضمن قواعد في هذا نقد العلوم الإنسانية الغربية وأسس للنقد في هذا المجال، بالإضافة لكون هذا الناقد وكتبه أصلا في النقد المتعلق بالدراسات الفكرية الغربية عموما، وبالتي تتوجه منها للتراث العربي الإسلامي، كفرع من جملة المجالات التي يعنى بها، فعلى اختلاف حالات البحث وتصنيفاته، إلا أن كل من ولجوا هذا الباب وجدوا لديه ولو شيئا من ضالتهم في النقد في هذا المجال..

لقد حاولت هذه الدراسة أن تكون تطبيقية في كل مراحلها المتمثلة في الفصول والمباحث والعناصر التفصيلية في البحث، والإشارة إلى قسم نظري وآخر تطبيقي إنما المقصود منه هو الطابع العام للفصول، أما الرصد والأمثلة التطبيقية، والإشارات النقدية حولها فقد كانت أسلوبا في كل الدراسة، في هيكلها العام، وفي مكوناتها التفصيلية..

فتقسيمات هذه الدراسة جاءت على فصل تمهيدي وفصول خمسة ؛ فالأوليات منها قسمان، **قسم للنقد الخارجي** يتناول قراءة وتعريفا لبرنامج أركون يغلب عليه تناول العمل النظري من مشروعه وفصل يخص شخصه بقراءة في سيرته، و **قسم لنقد داخلي** يتناول ما يمكن عدة عملا تطبيقيا، وإجراءات بحث حول القرآن وباستخدام المناهج والآليات المنتخبة.

ومن ثَمَّ تصدر ت المقدمة، ويليها الفصلُ التمهيدي - الذي تناول السيرة الذاتية لأركون وعلاقتها بفعل التأويل لديه - الجانب النظري. أما الفصل الأول: فقد خصص لدراسة برنامجه الفكري وما يشتمل عليه من مشاريع فكرية، المبحث الأول فيه يعرف بها ويؤرخ لها، وآخر يتحدث عن موضوعاتها وتقاطعاتها، وفحوى الإشكال فيها، وهو تطبيق المناهج الإنسانية الحديثة على القرآن وعوامل التطبيق، أما آخر مباحث الفصل الأ ول، فيتناول أهم الخواص وآليات النشر والتوزيع المتبعة من قبل أركون في التعريف بمشاريعه وإشهارها والتمكين لها، والمقصود بذلك الآليات التي يعتمدها؛ مثل نشر الكتاب الواحد لمرات عدة وبعناوين مختلفة، كما يتبين في موضعه مع توثيقه.

ويتعمق الفصل الثاني في التعرف على البنى الفكري للمشاريع الفكري لأركون؛ من حيث المكونات والمصادر والأبعاد، يتناول المبحث الأول فيه مصادره وصيغه العامة منها والدقيقة وقواعده؛ ممثلة في الاستشراق والحداثة والأنسنة والإيديولوجيا، ويتوجه المبحث الثاني إلى مقاربة الثوابت لديه، كبحث في المرجعية الفكرية وأبعاد المشاريع..

ويفرد **القسم الثاني** لعرض الجوانب التطبيقية من المشروع ونقدها، ويبتدئ هذا القسم ب فصل ثالث يتناول مرتكزات ومؤَسِّسات التطبيق والمقولات الجوهرية والنواة في تطبيق العلوم الإنسانية في تأويل القرآن ومرتكزاته مع تنظيراته الشكلية ، ويحتوي على مبحثين؛ أما الأول منهما؛ في بحث في المبررات المنهجية لخيارات أركون في قراءته التأويلية للقرآن ؛ بين واقع يفرض عليه دواع حقيقية وبين صناعة مبررات من قِبَلِه لمشروعه تتوافق مع العلوم في شكلها وصياغتها لتكون مداخل منهجية مقنعة بما يفعل ، ويتناول المبحث الثاني، القراءة السياسية للقرآن لدى أركون والتي يبني عليها أركون تأويله القرآن، وهذا التأويل السياسي للقرآن هو جوهر القراءة التأويلية لديه.

ويشتمل الفصل الرابع على المراحل المنهجية التطبيقية التي قطعها التأويل الحداثي للقرآن في تاريخه المعاصر، وما شهده من انتقال وتحوّلات بين المناهج وفروع المعرفة. ويتناول المبحث الأول: التحول في المنهج وفي مسار تأويل القرآن من العقل والاستدلال به إلى المنهج التاريخي وعلوم القرآن، ودراسة كيفية التحول وأسبابه، وملامح التأويل الجديد للقرآن في هذه المرحلة وخصوصية أركون فيها واستفادته منها. أما المبحث الثاني من هذا الفصل فإنه يركز على تحول آخر يشهد في زمن الحداثة أو ما بعدها، وفي اختيارات أركون وفيه انتقال من المنهجية التاريخية إلى المناهج الغربية لعلوم الإنسان، واعتماده إياها في تأويل القرآن، وما تنتجه تلك المناهج في قراءة القرآن من معان ومواقف، على المستوى الفكري والمعرفي وعلى المستوى الديني والأدبي وعلى المعتقد في القرآن الكريم.

وفي الفصل الخامس يُتعرض جانب من المقاربات وموضوعاتها، وصيغها بين التاريخية والعلوم الإنسانية الحديثة، ويتناول نماذج عن مقاربة الموضوعات والمناهج لدى أركون، وكيفياتها بين حقيقة التطبيق وشكليته في مقاربة يسيرة، وسبر للتطبيق الفعلي البحثي الذي يتبناه أركون وينسبه لنفسه في مقاربته إن كانت مناهج العلوم الإنسانية هذه تنفذ إلى المضمون أم تظل على مستوى الشكل ؛ تصنع الواجهة ولا تتخلل البنية.. ويختتم الفصل بأهم السمات التي طبعت مقارباته المستخلصة من هذا البحث

وفي الأخير خاتمة البحث، وفيها شيء من حاصل نتائج خبرة العمل، وآفاق يمكن الإشارة إليها قد تفيد في إثراء بحوث أخرى.

إن هذه الدراسة نقدية في عمومها، وفي طابعها، وتحاول وضع صيغة للنقد في الدراسات الحديثة المتعلقة بالقرآن يبدأ من التعريف بها؛ لأن التعريف بالشيء أصل في نقده، وأساس لما ينبني عليها في النقد من مراحل تحليل وتنقيب.

أما المناهج المعتمدة في الدراسة فهي ما تطلبه تتبع المنحى الجديد عموما في تأويل القرآن عموما، وخصوصية أركون في ذلك؛ فكان توجهي إلى الوصف والاستقراء والاستقصاء في تتبع أساليب التفسير، والمقارنة عند مقابلة نماذج وعينات من المناهج في التأويل، ومن التطبيقات، ومن المطبقين وخاصة بين تطبيقات أركون وتطبيقات قليل من زملائه في الحقل المنهجي الغربي للعلوم الإنسانية..

تطلب الأمر الاستعانة بالمنهج التحليلي بكثرة، وقد تطلبه بحث الدواعي لاختيارات أركون المنهجية، ومحاولة سبر جوانب من شخصيته التي تحكمت في قليل من شهاداته حول نفسه، وفي كثير من مواقفه العلمية والمنهجية، وفي استثنائيته في معاملة القرآن..

تلك المواقف التي يقال عنها استثنائية أو خاصة، وذلك تحاشيا للفظ المناسب، وعامل بها القرآن والتراث وغيرهما، اضطرتني لتفادي صياغة آرائه الواردة في كتبه بالمعنى، لأسباب منها؛ أن آراءه من الجرأة بحيث لا يمكن أن يصحبها أي تدخل، وإلا اتهم صاحبه أو الناقل بالتصرف في النص، ولذلك حضر الاقتباس بقوة وقد كان طويلا أيضا، وذلك لمحاولة إحضار السياق..

ككل بحث لا بد فيه من وجود مراحل صعبة، أو عقبات تعترض الباحث، وكانت أكبر صعوبة اعترضت العمل في هذا البحث هي المادة العلمية التي تكون بطبيعة الحال محل التركيز والقراءة والتحليل، ومثلها طبيعة التطبيق وكيفيته لدى أركون وبالمنهجية التي اختارها.

ذلك أن المادة متشابهة ومتداخلة ومكررة، ويوجد إشارة في البحث إلى هذا الأمر الذي كان سمة في كتاباته، وخاصية أنجز بها أعماله الفكرية. وهذا الأمر يصَعِّب فرز المادة وترتيبها، لأنك لا تستطيع أن تميز بين المتشابه منها وبين المكرر إلا بعد قراءة مسحية موثقة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ومن خلال الدراسة المستمرة لهذه المقاربة لديه، فإن المناهج التي اختارها، وأهم خواصها، هي التركيب بين المناهج، وهي خاصية تجعل تقسيم مقارباته، ووضع دراسة لكل موضوع منها ولكل منهج على حدته ضربا من المستحيل، خاصة إذا وجدنا أن فقراته، بل كل واحدة منها تشتمل على جملة من المناهج بدءا من التاريخية وهي أصل ثابت لديه، ومرورا بنقد الأديان والأنتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي وحيز واسع من الممارسة اللسانية ومن أنظمة الفكر وتاريخها أحيانا، ومناهج جزئية مستمدة على هيئتها من عند مفكري الحداثة؛ منظِّريها ومطبقيها، من أمثال بورديو أو ريكور..

ذلك التنوع المنهجي النظري والتطبيقي، والضارب امتداده ضمن شبكة أو ظفيرة منهجية لا يمكن حلها، - ولأمر ما جعلها أركون على هذا القدر من الانضمام والتشابك، بل ربما لهذا الأمر حتى يستحيل حلها- قد كان بحق عقبة منهجية حقيقية بالنسبة لي، وافق قلة خبرة حول تلك المناهج، سببت محاولة تداركها ومحاولة فرز ذلك المتشابك المنهجي هدرا لمراحل، ولمحاولات كثيرة بغية وضع طريقة يمكن بها تقسيم الموضوعات التي تناولها حول القرآن على المناهج والآليات التي وظفها أو العكس، فكان إما يترتب عليها الحذف لجوانب منها أو التكرار، وكلاهما يخل بالمنهج وبنتائج العمل. والحاصل أن طبيعة دراسة أركون على القرآن الكريم؛ مادة وموضوع هذا البحث قد استهلكت وقتا ثمينا وطويلا.

فصل تمهيدي :

السيرة الذاتية وفعل التأويل

أولا / مسار الحياة ومسارات التأويل

ثانيا / الذات – الانتماء – التأويل

ثالثا / فرنسا وأركون؛ شروط القراءة التأويلية

فصل تمهيدي : السيرة الذاتية وفعل التأويل

أولا / مسار الحياة ومسارات التأويل:

إن المراد من قراءة سيرة ذاتية لمحمد أركون وهو شخصية اشتغلت بالفكر، مخضرمة على كل المستويات، وصفت بالجسر، وعُدَّ صاحبها مفكرا، هو تأمل الحياة الشخصية ومراحل تنقله فيها، فهي التطبيق العملي للحياة الفكرية وباعثة عليها، ومن ثمَّ نتوسم فيها أن تعطينا مفاتيح للتعرف على القراءة التأويلية التي أنجزها حول القرآن، وأخرى لتحليل خياراته المنهجية، ودوافعه الوجودية الكامنة خلف منتج فكري وصل إلينا جاهزا منقطعا عما قبله. تلك الحياة يمكنها أن تصل بين الجانبين من الشخصية وتساعد في محاولة فهم وقراءة ما نحن فيه من واقع فكري وآخر علمي .

والهَمُّ الإنساني هو موضوع للهَمِّ الفكري، أو ربما هو الكامن الذي يوجه مساره ويحوِّله، ليكون متنفسا له أو قناة يعبِّر من خلالها عن نفسه وعن وجوده، وقد يجعل من العمل الفكري ساحة حرب يحول فيها قيادها إلى نصابه هو، وحالته ومنوال شخص ، بما ينفس عنه الهم ويذهب به، فربما جسد الخط الفكري ونضاله في مبادئ وقيم أو في لامبادئ ولاقيم. وقد يدافع فيه صاحبه عن نفسه بشكل مباشر، وإذا كانت أدواته أكثر تطورا دافع وأقنع وغيَّر بشكل غير ملحوظ، ومكَّن لما يؤمن به بهدوء تام، كما يمكن أن يبحث فيه المبعد أو المنبوذ عن متسع لا ينبذ فيه ولا يعزل، وربما اشتغل على معايير وأسباب النبذ والعزل فغيَّرها، مهما تكن تلك المعايير من حيث الصحة والخطأ ، لأن التوجه نحو المعايير هي مهمة المفكر الأولى وقضيته الأساسية ومحك يتجاوزه أو يسقط عنه .

لقد ناضل مفكرون وأدباء كثر لكسر معايير عنصرية وإزالتها فرضتها قوى الشر في العالم، واستعادة المعايير الفطرية والإنسانية، وعبروا بفكرهم عن قضايا الإنسان مطلقا، وناضل غيرهم لكسر معايير سجنتهم حتى وإن تعلقت بذواتهم الخاصة والفردية جدا ... ففريق سخر الفكر ليزيل اللبس عن الحقيقة ويدل الإنسان إلى طريق الحرية والحقيقة، وفق ما تبين له، وفريق آخر سخر الفكر والمعارف جميعا، وأعرافها، لرسم مسارات توصله إلى مبتغي محدد. وتصور مآلات فكرية تمَكِّنه من التخلص من قيوده وتمنحه الانعتاق الذي يحلم به وعلى وفق معاييره هو، حتى لو قلب وأزاح واقتلع المعرفة والعقل بأسرهما وأعاد صياغتهما على النحو الذي يحقق له مبتغاه ...

عسى السيرة الذاتية أن تكون مُعينا في شرح ثلاثيات أركون الكثيرة؛ (العنف والمقدس والحقيقة)، و(الوحي والتاريخ والحقيقة) [1].. وأن تكشف عن خلفية التحولات الفكرية لدى أركون بين التاريخ

---

[1] - القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ط 2، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص17.

والجغرافيا وزوايا العالم وقواه، والاضطلاع بمهمة دراسة الوحي وليست بالمهمة السهلة، ثم امتلاك التعبير عنه وليس الوحي أو الإسلام بالكيان الذي يُحاط به أو يُستولى عليه، فأي وهم مضلل جعل هذه الشخصية تتصور في نفسها المقدرة على التصرف فيه، بل وعلى إعادة التعريف به ؟ ومن أغراه به؟! ومتى كان ذلك؟ وهل فكر أركون عندها في مسافات نقدية تضمن له الموضوعية ؟

أعلن أركون عن اختياراته الفكرية وخاض تجربته إلى منتهاها. وقد تبدو تجربة اعتيادية في خطوطها العامة لشخصية اشتغلت بالفكر، وكان لها شهرة على نطاق واسع وآخر محدود، وقد جُهِلت مضامين فكره بالقدر الذي اشتهر به اسمه.. والذي تُحتِّم عليه إكراهات البحث الاقتراب من تفاصيل المسارات الفكرية لأركون لا يجد شيئا من اختياراته الفكرية طبيعيا؛ فثمة الكثير من الثغرات، وبعض من الطفرات، وعقبات تكثر أحيانا بحيث تمنع استيعاب أسبابها وخاصة حين يتعذر الجمع بينها. وتجبر المرء- ومهما يكن دينه وثقافته- على التوقف والمراجعة والتساؤل وإظهار التعجب أيضا. وقد حكى أركون مثلها من المواقف من قبل زملائه في حقول البحث في العلوم الإنسانية من غربيين، انتقدوا طبيعة دراساته عن الإسلام الذي يُعتقَد أنه دينه، وقد وثقها[1] ضمن المعاناة والمحن التي كابد.

ولا يمكن بأي حال فصل سيرة فكرية عن سيرة ذاتية وعن بيئة ومنشأ، ثم انتقال واستقرار، وعن انتماء وولاء، وعن مواقف من الذات والآخر التبس فيها أحدهما بالآخر، بحيث يتعذر التعرف على كل واحد منهما، بما يمكن من فصلهما بحيث تتمايز الذات في هويتها وتعريفها عن هوية الآخر وتعريفه .

1/ مصادر الترجمة أو مقاطع بيوغرافيا:

على الرغم من أن إمكان الترجمة كان متاحا وكذلك إمكان كتابة أركون لسيرة ذاتية له، كدأب أمثاله من الشخصيات العامة والمشتغلة بالفكر، خاصة وأنه عاش شيئا من عقده التاسع. كما أن ملامح بارزة ومحددات في شخصه تخبر عن تحولات كبيرة عاشها ضمن مراحل مهمة في حياته بدءا من انتقاله من مسقط رأسه في قرية تاوريرت ميمون إلى توسعه في ما أطلق عليه محاضراته في زوايا العالم الأربع[2]، واستجابته لطلب جمهوره بمحاضرات بالفرنسية والإنكليزية والعربية والأمازيغية في قارات العالم الخمس [3]، فما تم تناقله من سيرته وتفاصيلها قليل ومقتضب، يجمع مرحلة عمرية في جملة أو إشارة وفي غير سياق توثيق سيرة ذاتية.

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ط 3، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص23.

[2] - القرآن، من التفسير الموروث، ص47.

[3] - Humanisme et Islam combats et propositions, Alger, éd barzakh,2007, p29.

لقد كتب أركون مقالا مهما بعنوان "مع مولود معمري في تاوريرت ميمون" ونشره ملحقا في كتابه(Humanisme et Islam) وفي مجلة "أوال" (awal 1991) قبل ذلك، وتكمن أهميته في ما حواه من معطيات البيئة التي نشأ فيها، ورؤاه لها حين كان فيها، وحين كتب عنها، وكثيرا ما يحيل أركون على تلك الحلقة من حياته الشخصية مع أن الذي يبرز في المقال هو اسم مولود معمري. بل وينصح قراءه في مقدمة الكتاب السابق الذكر أن يبدؤوا القراءة من المقال الملحق؛ لأن هدفه من نقد الأنثروبولوجيا[1] للثقافات قد كان معه مذ كان في تاوريرت ميمون، ثم إنه يريد تعميم ما اشتملت عليه قراءته تلك على مجموع الفضاء المغاربي. وكلامه كالآتي:

«..je conseille au lecteur de commencer par le texte autobiographique placé en appendice. Mon intérêt pour l'anthropologie comme critique des cultures est né à Taourirt-mimoun lors de l'épisode que je raconte en soulignant sa portée anthropologique critique pour l'ensemble de l'espace maghrébin et au-delà, pour tous les espaces liés aux cultures méditerranéennes et africaines.. [2]»

لأنه – وفق تحليله – وانطلاقا من تلك النظرة التي كرسها في المقال للحضور العرقي، والتراتبية الاجتماعية ومعاييرها، ينبغي الشروع في كتابة أنتروبولوجية تاريخية للمغرب (العربي)، ويلاحظ أن نسبة العربي للمغرب لا تأتي في كتابات أركون، لأنه يريد من خلال الدراسة السابقة أن يؤسس له تاريخا في لحظته وموقعه في جغرافيا الثقافات.. والواقع أن هذا التأكيد منه يعكس موقفه من انتماء هذا المغرب لغة وثقافة وعرقا. وهذا الموضوع الذي يلصقه أركون بسيرته الذاتية سواء ضمن المقال

---

[1]- اشتقاق الأنتروبولوجيا من علم أو معرفة (logos) ومن الإنسان (anthropos) والمصطلح شاسع وكذلك موضوعاتها، كانت تسمى في منتصف القرن العشرين إثنولوجيا، يرجع نشوؤها إلى تاريخ أوربا، ويرجع تطورها إلى سياق عام رافق القرون الخمسة الأخيرة التي تم التوجه فيها إلى تطوير الإنسان، حسب المعاجم الأوربية المتخصصة، انظر التعاريف بها و بفروعها في:

Le dictionnaire des sciences humaines, sous la direction de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, 1er éd, Paris, puf , 2006. P26-43 .

André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, perspective critique, 1er éd, Paris, puf, 2001, p. 56.

ومعجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا، تحت إشراف بياربونت، ميشال إيزار وآخرون، ط 1،ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة،الجزائر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006.)

[2]- Humanisme et Islam,p13.

- المخصص شكلا لمعمري وباطنا ومعنى له- إنما هو عيِّنة يسيرة من مقاربته الإثنية[1] والأنتروبولوجية لشخصه، وللفضاء المغاربي من حوله، وله محل من هذه السيرة.

من المصادر المهمة أيضا مراسلات قد ضمَّنها إضاءات حول مراحل من عمره وخص بها باحثة ألمانية، هي "أورسولا غونتر"، كانت تنجز أطروحة دكتوراه حول مقاربته الظاهرة الإسلامية، والتي تضمنت فصلا اشتمل على ترجمة له تحصلت عليها الباحثة منه شخصيا، ومن ثمَّ فهي تكتسب موثوقية عالية. كما تتناول في الفصل ذاته أهمية أركون كمفكر يعني بالإسلام، وتخصص فيه. وهذه الترجمة صارت أشهر مصادر ترجمته، خاصة فيما ينشر على الإنترنيت، ويكثر اعتمادها لدى كل من يتناول أركون بالدراسة تبجيلا أو نقدا. وقد تواترت فقرات الترجمة من الكتاب وتطابقت، وهي تشتمل على الأخبار الأساسية المتعلقة به.

وفي فصل عقده في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" وسماه "التواصل المستحيل" عرض معاناته بالتفصيل مع من يشاركونه حقول البحث في الأوساط الفكرية الغربية خاصة، والعربية أيضا ولكن بشكل أيسر.. وقد تفرقت أيضا في كتب أركون أخبار وثقها عن نفسه، وقيدها في كتبه طبعا، أو حكاها في حواراته المكتوبة أو المسموعة والمرئية، وهي لا تقل أهمية عما سبق. ويأتي فيها على إيراد شواهد من طفولته أو من نضالاته في مجالات التدريس والتأليف وعن معاناته في فرنسا..

ويضاف إلى ما سبق المصدر ذو الموثوقية المحدودة موسوعة "ويكيبيديا" والتي تترجم له بشكل مفصل، لكنها تركز على دراساته دون حياته الشخصية، تماما مثلما يفعل أركون في كتاباته، حيث يركز على منجزاته المتأخرة ذات الطابع العلمي، دون ما يخص شخصه.

غير أن مشكلة مهمة اعترضت الجمع بين المصادر المختلفة هو تضارب بعض الأخبار فيها، وربما أمكن تفسيره.

2/ المولد والمنشأ ومراحل التكوين بكتابة إثنية:

ذكر أركون عن نفسه وهو يروي سيرةً لمولود معمري، في كتاب[1] (Humanisme et Islam) أنه ولد في الجزائر بمنطقة "تاوريرت ميمون" الكائنة بولاية تيزي وزو سنة 1928م. ويحلو

---

[1]- الدراسة التي تصف مجموعة إنسانية، من خلال محددات ثقافية أو سلوكية، وتعرف بمنهج دراستها التجريبي، والإثنوغرافي يلاحظ ويصف، والإثنولوجي يقارن ويصنف ويفسر وينظر ، ويُعتمَد في شأن الإثنية المعاصرة أنها لا تعني دراسة الشعوب البدائية، أو الملونة، وهذه الملحوظة بقدر ما تبرئ هذا العلم تدينه، وهي على كل حال مادة المعاجم الأوربية الحديثة ..انظر التعريف بالمصطلح وفروعه ومناهجه في المعاجم؛ معجم الإثنولوجيا، ص 24 وما بعدها ,و.Le dictionnaire des sciences humaines, p417-424
Dictionnaire philosophique, perspective critique, p220 . et

له ولكل من ترجم له من غير الجزائريين التأكيد على تحديدات مثل ولد بمنطقة القبائل الكبرى لعائلة بربرية.. وجاء في مراسلاته مع الباحثة "غونتر"، أن عائلته جاءت إلى القرية باحثة عن الحماية عند "بني يَنِّي" تاركة موطنها الأصلي في قسنطينة. هذا القدر من المعلومات تأكد لدى أركون في الفصل الخاص بـ"مولود معمري"؛ حيث يقول بأن مَثَله كمَثَل "مولود" ولد وعاش طفولته ومراهقته بـ"تاوريرت ميمون"؛ وهو أحد السبعة اقرى المشكِّلة لدوار "بَنِي يَنِّي" ويركز أركون هو الآخر على إمكان سرد ذكريات وفق قراءة إثنية أو إنسية أو تاريخية. يوثّق ذلك قائلا :

« Comme Mouloud, je suis né et j'ai passé mon enfance et mon adolescence à Taourirt –Mimoun, l'un des sept villages qui forment le douar de Béni-Yenni. Ã ce titre, je puis évoquer quelques souvenirs de portée ethnographique, anthropologique et historique »[(2)].

أما عن مقدم عائلته إلى "بني ينِّي" فرارا، فإن أركون يقدم حكايتها من خلال تراتبية اجتماعية، يسدد نحوها عند مقارنة بيته وموقعه ببيت مولود معمري ذي اللون الأبيض، الواقع في سفح (colline) ويرى من جميع القرى المجاورة. واقتضت تلك التراتبية التنازلية المحتكمة للتاريخ ولوضع العائلتين أن تنزل عائلة أركون في موضع أسفل، بخلاف عائلة معمري الميسورة التي تسكن السفح أو الأعلى. كما أن معيارا آخر يسهم في تصنيف عائلته أنها غادرت مدينة قسنطينة في أواخر القرن 18 وبداية القرن 19 ولاذت ببني يني، وموقعها إنما يعبِّر عن استجارة واحتماء، كما يستذكر بعضا مما تلقاه من أخبار العائلة ونظام القرية (تاجماعت) فيما يأتي:

« Selon une hiérarchie descendante correspondant a l'histoire et au statut des familles les Ath-wârab (ma famille) faisaient partie de ceux d'en bas (Ath wadda) parce que vers la fin du XVIII^e^ début XIX^e^ siècle, ils ont du quitter la région de Constantine pour demander protection (lânaya), la mémoire orale, dans ma famille a conservé le souvenir précis d'un certain Larbi qui exerçant la vengeance selon les règles bien

---

[1] - p.325، وانظر أيضا، أورسولا غونتر، محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، دار النشر إيرغون، 2004. نقلا عن، برهان شاوي، مقال بعنوان الأطروحة يعرف بها، وبما جاء في فصولها بما فيها فصل ترجمة أركون، تاريخ النشر (2005/01/06)، تاريخ الاطلاع (2010/4/11)، الموقع الإلكتروني قنطرة، qantara (2004)http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/_nr-24/i.html/.

[2] - Humanisme et Islam, p.325.

connues dans tout l’aire méditerranéenne, aurait tué sept personnes et pour échapper au cycles des ripostes se serait refugié a beni yeni ce qui est sûr c’est que l’emplacement de notre maison tout en bas de la colline, traduit très exactement le statut de protégé qui est confirmé par l’ordre de présence dans la prise de parole dans l’assemblée du village (thaajmayth),..»[1]

3/ البيئة والمكانة؛ قراءة إنسية للذات في مرآة "مولود معمري":

لقد أورد أركون في الفصل الخاص بمولود معمري الكثير من أخبار البيئة التي نشأ فيها، وهو يسرد بعضا من ذكرياته وتأملاته حول مولود معمري بغبطة وإعجاب ! وكذا في مقارناته بينه وبين معمري؛ من حيث وضع الأسرتين والمكانتين، ثم حظوظ وامتيازات معمري بسبب أسرته، كان أركون يُحضِر نفسه بقوة.. ، وفي سرد نظم " الدوار" يكثر من ذكر العرق والثقافة، ويريد أن يجعل منها المَعْلم الأساسي في التصوير والتعريف. وفي الواقع إن ذلك الفصل يتناول قراءة أركون الأنثروبولوجية والإثنية والتي يريد أن يجعل منها أساسا لكل قراءة أخرى، ويتناول أيضا رؤيته لبيئته ولمن حوله أكثر بكثير مما يتناول معمري؛ وهذا من حيث مركزية الشخصيات أو ثانويتها والنظم الاجتماعية وسلطاتها، وليس من حيث كمّ التفاصيل والسرد حولها .

ولقد توارى ربما خلف معمري حين نسب إليه تجاهل اللغة العربية ما دام يتذوق الشعر والأدب القبائلي، كما يذكر عنه الموقف ذاته فيما يتعلق بتديُّن عائلته أو طابعها الإسلامي ليصر على نسبته للآداب الفرنسية ولثقافة إغريقية لاتينية كَلِف بها. لقد كان معمري بحق واجهة أو قناة يعبِّر أركون بواسطتها عن هواجسه؛ يقول عنه:

« féru de culture gréco-latine et de littérature française Mouloud n’insistait pas beaucoup cependant sur le versant islamique de sa famille. Il ignorait l’arbre autant qu’il savourait la poésie et la littérature kabyles »[2].

---

op.cit. p. 325. -[1]

ibid . p327 . -[2]

4 / الطفولة والمراهقة بين تاوريرت وعين عربة:

وقبل استكمال مرحلة الشباب في تلك الدراسة حول معمري، والمحطات التي يتوقف عندها أركون يجدر التوقف عند ما ضمَّنه بعض كتبه من أنه ولد وعاش في تاوريرت ميمون مرحلتي الطفولة والمراهقة

« je suis né et j'ai passé mon enfance et mon adolescence à Taourirt-Mimoun. » ، في حين يُذكَر عنه في مراسلاته بأنه غادر تاوريرت في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا في منطقة عين عربة بوهران، وهي قرية غنية يقطنها الفرنسيون، وكان عليه أن يتعلم صنعة الأب في البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل تعليمه، وهو يروي هذا الانتقال، لم يفته أن يبنيه على وتر العرق واللغة الأمازيغيين كدأبه في كل مرة؛ حيث يترتب على انتقاله ذاك "صدمة ثقافية"، حيث أدرك فيها ألم كونه بربريا وينتمي لأقلية ليس لها من المكانة والحقوق مثلما للعرب !! وحكاية هذا الكلام وعن مرحلة استعمارية لا مكانة فيها ولا حقوق إلا للمستعمر الفرنسي، الذي حاول التركيز على النعرات العرقية والثقافية، وأسس للتقسيم والفرقة، لا يفسره إلا المبالغة في التعبير عن الغبن واستثمار معطيات في غير محلها من أجل إبراز هذا الفرق الذي لم يكن وخاصة في تلك الفترة المظلمة على الإنسان الجزائري مطلقا. وحتما إن وجد لم يكن بذلك القدر الموصوف..

كما يضيف أركون شارحا مكمن الأزمة لديه آنذاك؛ إنه وجد نفسه خارج منطقة لا يستطيع التعبير عن نفسه بوضوح من الناحية اللغوية، لذا كان عليه أن يتعلم العربية والفرنسية يذكرنا هذا النقل عن أركون بتصريحه لهاشم صالح مترجمه ومحاوره في حوار له معه قال فيه: «.. فنحن تعلمنا في الثانويات والجامعات ذات النمط الفرنسي وكنا نتلقى الدروس والمواد التعليمية نفسها التي يتلقاها الطالب الباريسي هنا، هذا شيء قد لا تعرفه أنت أو جيلك وخصوصا أنك شرقي لا مغربي. ولكن في الوقت نفسه الذي كنا نتلقى فيه الثقافة الفرنسية كأي فرنسي كنا عربا ومسلمين لدى أهلنا وذوينا في مجتمعنا الجزائري ولهذا السبب فقد عشنا صدمة فكرية، صدمة صاعقة فقد بدأت أتعلم الفرنسية وعمري سبع سنوات وذلك في المدرسة الابتدائية ككل أبناء جيلي من الجزائريين والمغاربة والتوانسة وهذا شيء لم يتوقف إلا بعد الاستقلال..» [(1)]، وهذا الخبر يهدم خبر جهله الكامل بالعربية والفرنسية حين انتقل إلى وهران بعد المراهقة أو حتى قبلها !

---

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ، ط 3، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص267.

5/ أخبار المنشأ ومعايير الكتابة الأنثروبولوجية؛

إن الإطلاع على الأخبار السابقة سيحتم علينا التوقف عند تضارب خبري مُكْثه في تاوريرت ميمون؛ حيث أمضى مرحلة المراهقة إلى جانب الطفولة، وبين سفره في التاسعة من عمره إلى وهران. ثم بأي لغة تعلم ؟ هل الدراسة في قريته إلى ما بعد المراهقة لم تمكنه إلى هذا الحد من استخدام أي من العربية أو الفرنسية المفروضة بالقوة في تلك المرحلة، ثم إن الخطأ في تحديد السنوات لا يكون بين التسع سنوات وهو متوسط عمر الطفولة، وبين ما بعد المراهقة ..

خبر الطفولة في وهران يتكرر لديه في كتابه نحو نقد العقل الإسلامي، وهو يستذكر سنيِّه الأولى في الابتدائية والخبر طريف، وخاصة من حيث الاستثنائية في ذلك الطفل تدعو إلى بعض التدقيق ! ففي سياق حديثه عن مناقشة التفاعل الفكري مع اليهود وفي محاولته اختراق خصوصية دينهم، ثم ما يقابله به أولئك اليهود الذين يشاركونه حقول البحث من الرفض، فيعيد أركون ربط واقعه آنذاك مع الباحثين اليهود ببعض من ذكريات طفولته، فيأتي بقصة من مرحلته الابتدائية، والخبر يشترك في شيء من حيثياته مع ما أثبتته غونتر في ترجمته. لكن الفحوى في القصة يضطرنا لمقارنته مع معطيات تاوريرت ميمون ومراهقته فيها، يقول أركون في السياق المذكور آنفا: « ..هناك نادرة شخصية أخرى سوف أرويها لأنها مضيئة أيضا حول موضوع علاقتي الشخصية باليهود أوّلا في الجزائر عندما كانت لا تزال تحت الحكم الفرنسي، ثم موقفي من اليهودية لاحقا. لقد أمضيت سنتين في المدرسة الابتدائية لعين عربة، وهي قرية غنية مشهورة بزراعة الكرمة وتقع جنوب غربي وهران. في ذلك الوقت كان عدد الجزائريين "الأهليين أو البلديين" كما كانت تدعوهم الإدارة الاستعمارية وكنت تواقا جدا بشكل لا يقاوم تقريبا لرؤية وسماع كيفية حصول الصلاة اليهودية في الكنيس مثلما تعرفت سابقا على الصلاة المسيحية في الكنيسة بفضل زملائي في الصف ولكني لم استطع أن أحضر مرة واحدة لصلاة اليهود ولم يُتح لي قط الدخول إلى الكنيس. فقد حال والدي دون ذلك خوفا من رد فعل القرية وعدم فهمها لتصرف ولد مسلم ، أقول ذلك على الرغم من أن والدي كان يتعاطى علاقات جيدة مع يهود القرية ولم يكن ممانعا من حيث المبدأ الفكري ولكنه خشي من القيل والقال..»[1].

إنها محاولة لإثبات خصوصية الطفل ذي الشخصية الشغوفة بالاسكتشاف النوعي، وذي الفضول المتخصص بتفاصيل الأديان.. كحاله في سنه حين أورد القصة، مع أن فضول الطفل لا يتغيّا إلى هذا الحد. والشاهد ليس موقف والد الطفل ولا الكنيس اليهودي، ولكن الحكاية تفرض أحد سؤالين مُلِحَّيْن؛ إما أن نتساءل عن النضج المعرفي الذي امتلكه أركون ولم يمض سوى سنتين في الابتدائية ؟ أو أن

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي،ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص 330،331 .

يكون السؤال: كم كان عمره بعد سنتين من الابتدائية ! حتى كان فضوله المعرفي متطورا إلى هذا الحد، وبهذا الإصرار المنظم، ينتقل فيه من متابعة الصلوات المسيحية إلى الصلوات اليهودية، حتى تطلب ذلك تدخل الوالد واستعمال علاقته مع يهود القرية ليضطر في الأخير إلى الموازنة بين فكرة الابن وتحديدات القرية !

أما عن التعليم، على اعتبار أنه كان فرصة وإنقاذا من المصير الذي رسمه الوالد لأركون، فقد كان على يد خاله الذي كان قريبا أو منتميا إلى إحدى الطرق الصوفية، وهو من ضَمِن له تعليما جيِّدا، كما أن التأثير العميق للخال على أركون يفسِّر -حسب رواية أركون للباحثة غونتر، أو فهمها ربما لروايته - عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وتضيف الترجمة أن أركون كان يتعلم القرآن وأصول الدين ، ويحضر المجالس الدينية[1].

6/ ثانوية الآباء البيض وحب الآخر:

درَس أركون في المرحلة الثانوية، وكانت بين سنتي (1941- 1945) أي بين الثالثة عشر من عمره والسابعة عشر، في مدرسة ثانوية مسيحية أسسها الآباء البيض في قرية مجاورة بسبب ظروف والده الصعبة، إذ تعذر عليه إرساله للتعلم بالعاصمة، تلك الثانوية - وقد لفت انتباه معلميها - وفَّرت لأركون كما يقول: « اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب والتعرف على آباء الكنيسة الإفريقية أغسطينيوس، سوسريانوس، وتورتوليان، على جانب التعرف على القيم المسيحية لا سيّما حب الأخر.. »[2]، وحب هذا الآخر غير المشروط، يبدو أنه كان بداية التأثير الأقوى على أركون وبداية تشكيل رؤية للذات أو انعدام رؤيتها، لأن ذلك الحب ربما بلغ درجة نبذ الذات. وافتتانه بذلك الآخر يُحتَمل أنه تجسد في محاربة الذات للتخلص منها. ويقوِّم أركون دراسته في تلك المدرسة ثم في الجامعة ثم يقرر بأن الجامعة في العاصمة كانت بالنسبة لمدرسة الرهبان أو الآباء البيض كصحراء فكرية.

7/ الجامعة؛ استرداد المكانة والخيارات الإبستيمولوجية:

تنتقل المعطيات من بعد الثانوية التي اكتملت سنة 1945 إلى الجامعة طبعا ولكن ذلك لم يكن سنة 1945 بل ما بين الأعوام (1950-1954) ولم يذكر أركون عن الخمس سنوات وهي المرحلة الفاصلة بين الثانوية (41-45) والجامعة (50-54) شيئا سوى أنه في العشرين من عمره تحوَّل إلى أستاذ للأدب واللغة العربيين بثانوية الحراش، ولكنه يقول بأنه كان يعلِّم حينها الظاهرة الدينية ! ويذكر ذلك

---

[1] - أورسولا غونتر، المقال السابق.
[2] - المقال نفسه.

وهو يحاضر أمام رابطة المستعربين الفرنسيين، ويدعوهم إلى تدريس الدين لا على الطريقة التقليدية، يقول: «..فتعليم الظاهرة الدينية كما أمارسه منذ بداية تعليمي في ثانوية الحراش (ميزون كاريه سابقا) يهدف إلى تحقيق غايتين متكاملتين» (1)، وفي موضع آخر يؤكد بأنه كان مدرسا شابا لم يتجاوز العشرين؛

«J'avais seulement vingt ans quand j'ai commencé à enseigner la langue et la littérature arabes au Lycée d'Alharrach en Algerie»(2).

لكنه يؤرخها بسنوات 1950م، وكان يكلم تلاميذه عن مشكلة صحة نسبة القرآن لله عز وجل؛

«Des les années 1950, jeune professeur d'arabe au Lycée d'Alharrach en Algerie , je parlais a mes élèves du problème de l'authenticité divine du Coran»)(3.

وكانت ردود فعل التلاميذ تعبِّر بوضوح ـ كما يقول أركون متأسفا ـ عن اعتقاد منغرس وعميق في وعي مراهقين بأنه كلام الله، ولا يمكن أن نتصور كيف يتسنى له ذلك فعل ذلك الخرق ولِمَ ؟ إلا أن يكون من المقررات التي تلقاها في ثانوية الآباء البيض ومازالت عالقة بذهنه، فأراد نقلها لتلامذة الحراش ! كما يذكر أيضا أنه كان يناقش مع تلاميذه في ذلك الوقت الإشكالات ذاتها التي يناقشها في نهاياته، ويبدو أن بداياته الفكرية قد أشرقت مبكرا جدا، وهنا أيضا نحتاج إلى التعرف على شروط التدريس في الثانويات، ألم يكن يتطلب تكوينا جامعيا ؟ ثم إن أركون في موضع من كتابه (Humanisme et Islam) يقول بأنه تحصل على الليسانس سنة 1952 لئلا ينسجم هذا مع الخبر السابق عن سني دراسته في الجامعة، مما يعني أنه بدأ الدراسة الجامعية قبل ذلك مما يقلص الفرق المجهول بين الثانوية والجامعة.. لكن الخبرين كليهما من توثيقه ! وقد كانت له إضافات عن أحداث رافقت تخرجه، وتعيد تأكيد نظرته الأنتروبولوجية لوضعه الاجتماعي أمام وضع معمري وكيفية تعاطيه معه.

«... dans un événement socioculturel dont j'ai été l'acteur principale en 1952. Je venais d'obtenir ma licence de langue et de littérature arabe a l'université d'Alger . Face a Mouloud si à l'aise, si favorisé par la

---

[1] - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط 1،ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص269،270.

[2] - Humanisme.., p. 29.

[3] - ibid., p .214.

naissance, l'histoire et la fortune, je ressentais pour la première fois, une petite compensation aux handicaps sociaux de mon statut de « protégé »: je connaissais une langue, l'arabe, et avais accès aux sources de la religion vraie ; je pouvais donc m'autoriser a prendre la parole publiquement dans un doyen rural »[1].

ويلاحظ اقتران مطرد بين المراحل المهمة في حياة أركون وبين تأريخه لمولود معمري، والذي لا يعدو أن يكون تعدادا لمزايا ومنافسة حظوظ تمتعت بها عائلته، ونقمة على تكريسها لتراتبية اضطهدته في حين استفاد منها مولود وكل معمري في تاوريرت. وفي الواقع لم تأت مسألة معمري إلا ردا على ما يرويه من تمسكهم بتلك التراتبية وتقاسم سلطتها فيما بينهم. ولقد حفز أركون تحصله على شهادة الليسانس لتصدر تجمع عشائري يلقي فيه كلمة يتناول فيها الفروق بين نظام تاوريرت التقليدي وبين القانون الإسلامي، فاستدعت كلمته جوابا حازما من أحد الأمناء على " الدوار" من عائلة معمري، وخطابا بلهجة مهددة لمنعه من اختراق السلطات المحتكرة -على حد روايته- من قبلهم، والمعيار الذي احتكموا إليه أنه من أهل المنخفض أو (ceux d'en bas). وتركيز أركون على هذه الرؤية سواء كانت قراءة صائبة أو مجرد شعور بالاضطهاد والدونية إنما يكشف عن شخصية مركبة، تحتاج إلى الكشف عن دوافعها التي تتحكم في صياغة كل خبر يتعلق بها، كما أن التضارب والاضطراب في معطيات ترجمته لا يمكن أن يكون أصلا، ثم هو يخفي أكثر مما تعلنه الترجمة وسلامة المصدر تقتضي سلامة المعطيات وتوافقها، كما أن تركيزه على الإثنية والمقارنة مع الأعراق غير الأمازيغية، يتحول إلى مقارنة أخرى داخل عرقه الواحد ليجد امتيازات أخرى تصنيفية، ويعد نفسه ضحيتها بعد أن كان ضحية الاختلاف العرقي ! وهو ما يبرز مشكلة رؤيته للذات.

يقول أركون في حوار طويل له مع هاشم صالح، نشره على حلقات في كتابه (الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد)، بأن بدايات توجهه نحو مشاريعه، وبذورها من الرفض للكلاسيكيات الاستشراقية وجدت لديه منذ كان طالبا بجامعة الجزائر في كلية الآداب والفلسفة في سنة 1950، وكانت تطلعاته آنذاك معرفية وإبستيمولوجية محضة، وسط تحديات صعبة يفرضها الاستعمار، وأخرى يفرضها المجتمع الجزائري الخاضع للنزعة السكولاستيكية التكرارية العقيمة، وكان يرى الفارق بين تطور فرنسا وتخلف الجزائر على الأصعدة كافة، وهنا تولد لديه الرفض للاستشراق بكل مناهجه، ثم كان تمرده موجها ضد المجتمع وحالة المجتمع، وسيطر عليه شيء واحد هو إرادة الفهم والمعرفة. وتساؤله

---

[1] - op.cit.p.327 .

الأولي والجذري آنذاك هو لِمَ الوضع هو على ما هو عليه ؟ وهو السؤال الذي قاد بحوثه بقية عمره.. وحين اختار أترابه من الشباب الجزائريين تحرير الأرض وطرد المستعمر - وهو حتما وبكل المعايير- تحرير للإنسان ولكل معانيه، كان لأركون وجهة نظر أخرى: « أما أنا فقد اخترت عن سابق قصد وتصميم، الطريق الفكري للتحرير. ولكن تمردي الفكري كان هو ذاته تمرد المناضل السياسي. فقط تختلف الوسائل والمنهجيات أما النتيجة الموجودة فهي واحدة إنها التحرير. في الحالة الأولى كان الهدف التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالتي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين العرب وكما تلاحظ فإن المعركة الثانية لا تقل ضراوة عن الأولى »[1].

قال الأب كريستيان ديلورم Christian Delorme[2] في إعلان وفاة أركون، بأنه دَرَس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا في جامعة الجزائر بعد دراسته في ثانوية الآباء البيض (Les Pères Blancs) لا ندري كيف ذلك، ولكن أركون ما ذكر سوى أنه كان ضمن خمسة أو ستة طلاب من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية وآدابها، أما الطلبة الفرنسيون - كما يقول - كان عددهم بالألوف ولكن في تخصصات أخرى، وأما عن تكوينه كطالب؛ فلم يذكر أن الجامعة منحته شيئا معتبرا يستفيد منه، سوى تلك المحاضرة الفريدة التي يصفها بالصاعقة والوحي. وهي لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية "لوسيان فيفر" وهي التي - كما يقول- حوّلت مساره وكشفت له الطريق الذي يجب أن يسلكه وفيما عداها يقول: «الواقع أنه لم يكن هناك أي شيء في جامعة الجزائر يثير الانتباه أو يفتح الذهن. لم يكن حولي أي شيء ...» [3]. كل معطياته على هذا المنوال يصعب أو يتعذر جمعها، وإن حدث وجمعت فإنها ستتسم بالتضارب أو بعدم التوازن..

8/ أركون وأساتذته المستشرقون؛ التأطير والتنصل

كان لأساتذة أركون من المستشرقين الأهمية البالغة في تكوينه العلمي المتخصص والدقيق، وخاصة في مجال الدراسات القرآنية والتراثية عامة. هذه الحقيقة التي يشهد عليها كل من نظر في كتاباته، وفي كتابات المستشرقين من قبله، ويتبين هذا الواقع إذا وجدنا مؤطريه الفعليين أو المعنويين من المستشرقين المتخصصين في حقل الدراسات القرآنية، وقد كان بحق على اطلاع عميق بها، وبنفس مستوى مؤطريه وهو ما أطمعه في محاولة استثمار تلك الخبرة بالمجال، وتحويل الدراسات القرآنية إلى حقول البحوث الإنسانية.

---

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 263-265.

[2] - Christian Delorme , Hommage du père Christian Delrome à Mohammed Arkoun, publié : (mercredi 15 septembre 2010). www.Saphir-news.com .

[3]- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 247.

لا يصرح أركون بهذا الأمر في سياقه أي بأن المستشرقين كونوه واعتنوا بتأطيره العميق، ويلغي هذه الحقيقة التي تفلت منه في بعض تصريحاته النقيضة، كأن يقول لم أستفد شيئا من أساتذتي المستشرقين، ولم أتعلم منهم شيئا، في حين يكشف تصريحه عن أستاذه بلاشير فيما يخص الفيلولوجيا لما اتهمه بأنه سجنه فيها، ولم يعلمه كيف يخرج منها، وأنه أراد أن يفعل به (أي بأركون) الشيء الذي حصل له هو (أي لبلاشير) [1] ! وهذا شاهد على التعليم الدقيق. . أما موقف أركون الذي بات يتنصل فيه من أساتذته المستشرقين، إنما هو جزء من موقفه من الاستشراق؛ وهو موقف مركب جدّا وله موضعه في هذا البحث [2]، لأنه يتعلق باختيار أركون المنهجي وبمصادر مشاريعه الفكرية، كما له تعلقات باعتبارات أخرى معنوية تتعلق بالمكانة وبالحداثة وغيرها..

لكن الشيء الذي يثبت نسبة أركون للمنهجية الفيلولوجية التاريخية والاستشراق ليس هو اعترافه بذلك، ولا إنكاره، ولكنه تطبيقه العملي لتلك المناهج ضمن عمله الفكري، وعلى الرغم من إعلانه تجاوزها، وهو غير صحيح كما يتبين في بحوثه، إلا أن المُلاحَظ هو تكوينه العميق والأساسي، الذي لا ينبئ عن بلاشير وحده بل عن حضور السلف الاستشراقي جميعا وبقوة، ومنهم نولدكه وواط وجولد تزيهر.. إنها قاعدة كاملة يقيم عليه نفسه ومقولاته التي يستمد لها منها الكيان والصيغة والمعنى ! ثم إنه يفضل الانتساب للعلوم الإنسانية الحديثة؛ لاعتبارات وظيفية تتسم بها ولأنها حديثة، ومن ينتسب إليها سينتسب إلى جيل كامل من ألمع مفكري فرنسا، أو مفكري العصر، وذوي الاعتراف العالمي، من أمثال فوكو وداريدا وريكور وغيرهم. وهو يرى مشاريعه تضاهي مشاريعهم، وأنه أحدث ثورة فكرية وطفرة إبستيمولوجية كما فعلوا بالضبط، لكنهم كانوا أكثر حظّا منه لأنهم وجدوا قراء أفضل[3]!

9 / الكتابة الإنسية؛ تعارض الأخبار، وصناعة الحدث

لا شك في أن مراجعة معطيات تكوين أركون على معلم زمني واحد ستظهر اضطرابا كبيرا، إذ نجد عن المرحلة الواحدة منذ سني الطفولة الأولى أكثر من خبر، ويستمر الحال على النحو ذاته مع وجود ثغرات وفترات لسنوات غير مغطاة مع أنها تندرج ضمن فترة التكوين كالتي بين الثانوية والجامعة (1945-1950) أو (45-48) وكذا معرفته الأولية باللغة الأجنبية بالنسبة للأمازيغي تارة ينكرها تماما لحد أنه عند خروجه من تاوريرت، - والمختلف فيه أيضا بين التاسعة أو ما بعد المراهقة

---

[1]- السابق، ص246.

[2] - راجع موضوع القاعدة الاستشراقية لبرنامج أركون الفكري في موضعه من هذا البحث.

[3] - السابق، ص254،253 .

- وانتقاله بعدها إلى وهران تعذر التواصل عليه، بسبب ذلك الجهل المطبق بأي لغة غير الأمازيغية وتارة يوثق متفاخرا بأنه اكتسب لغة أخرى في سن السابعة كما في حوار هشم صالح.

لا تخلو الذكريات المؤرخة لفترات النشأة والتكوين من الشعور بالغبن واستضعاف ثقافي أو اجتماعي وإبراز ذلك الشعور حتى يهيمن على سرده وقائعه ، كما لا ينفصل سرده عن صياغة وتأليف إثني أو أنثروبولوجي يكون سابقا على الخبر الذي يحتل فيه أركون موقع المثال من النظرية، ولعل ذلك هو السبب في تضارب أخباره حدّ التناقض ..

كل العوامل السابقة ساهمت في جعل هذه الترجمة لمراحل المنشأ والتكوين لدى أركون جمعا ورصفا، يفتقر للتسلسل والانسجام. ولكن الأهم وما ينبغي أن يلاحظ هو هيمنة وتحكم توجهات شخصيته في مرحلة السرد على شخصيته في المراحل الأولى، ولقد كان فيها أركون قد تجاوز العقد السابع من عمره، بحيث يقدم أخبار نهاياته في بداياته، حتى ليجزم قارئه بأن بدأ بمثل الذي انتهى عنده. فهو يرسم دائرة مغلقة ويحدد إشكالاته في مراحل النضج كتجاوز سكولاستيكية المجتمع، ورفض كلاسيكية المنهجية الاستشراقية، كبدايات لطالب جامعي، بل ويصل به الأمر إلى إثبات الهم المعرفي لديه إلى مرحلة الثانوية لدى الآباء البيض، والميول الدقيقة إلى مقارنة الأديان ونقدها إلى ما بعد السنتين في الابتدائية..

وفي كل ذلك لا نجد الذات لا في الطفل ولا في المراهق ولا في الطالب، فالذات اتسمت بغياب شبه كلي، إلا في تطلعات الإعجاب على أناقة مولود معمري ومنزلته الاجتماعية ورفاهيته المنطبعة في النفس إلى جانب إحساس بضعف يعلن عن سببه وهو دخوله تحت الحماية أو الاستجارة. لكن تطل تلك الذات أحيانا باحتفاظها بذكرى (الأخوات) أو (Les Sœurs Blanches) ومستوصفهن. وجد لذكرهن موضعا حين عدد سلطات عائلة معمري بما فيها؛

« Driss Mammeri docteur en médecine qui venait de s'installer au village pour le bonheur de toute la population (jusque là il n'y avait qu'un humble dispensaire tenu par de Sœurs Blanches à Aït Larbâa , village voisin de Thaourit-Mimoun)»[(1)].

وليس الغرض من هذا التعقيب نفي التقاء بدايات المفكر أو الباحث ونهايته ولكن ليس بهذا القدر من الدقة والاكتمال الذي يقضي على عفوية الأخبار.

---

[1] - Humanisme et Islam, p.327.

ثانيا / الذات – الانتماء – التأويل

في مقدمة كتابه "خارج المكان" يقول الفلسطيني المفكر والناقد إدوارد سعيد، مستذكرا إصراره على استعادة هويته العربية التي لم تفارقه، ولكنه ربما أراد استحضار بعض عناصرها بالرؤية مع حضورها العيني فيه: «... إلى ذلك نما لدي شعور متزايد بأنه إذا كنت أشعر بوجود هوة من سوء التفاهم تفصل بين عالَميّ الاثنين، عالم بيئتي الأصلية وعالم تربيتي، فإنه مهمة تجسير تلك الهوة إنما تقع علي وحدي دون سواي. فلم يكن لي من خيار غير السعي إلى هويتي العربية وتمثُّلها تمثلا، على الرغم من المحاولات الحثيثة التي بذلت لإقناعي بالتخلي عنها خلال فترة تربيتي. بعبارة أخرى كان علي أن أعيد توجه حياتي لتسلك حركة دائرية تعيدني إلى نقطة البداية مع أني كنت قد بلغت نهاية الثلاثين من عمري، اخترت أن أستعيد هويتي العربية، ولكني عربي لا يتلاءم تاريخه تماما مع تقدمه في العمر... و آمل أن لا أبدو متبجِّحا إن قلت إن الجديد في "إدوارد سعيد" المركب الذي يظهر في خلال هذه الصفحات، هو عربي أدَّت ثقافته الغربية، ويا لسخرية الأمر، إلى توكيد أصوله العربية، وإن تلك الثقافة إذ تلقي ظلال الشك على الفكرة القائلة بالهوية الأحادية، تفتح الآفاق الرحبة أمام الحوار بين الثقافات..»[1].

1/ الانتقال إلى فرنسا؛ التكوين، المواقف، والعمل الفكري:

يفهم مما كتب أركون عن نفسه، و جاء فيما نشر عنه، بما فيها موسوعة ويكيبيديا، أنه انتقل إلى فرنسا في منتصف عشرية (1950-1956). حيث روى أركون فيما خص به "كلود كاهن" في تأبينية وذكرى كتبها له، وهو أحد كبار المشتغلين بالفكر كانت دراسة مهداة له قدمها بـ : "Ã la mémoire de mon maître et ami Claude Cahen" ، وتحدث فيها عن أول مرة التقى فيها بكلود كاهن وكانت في مدينة ستراسبورغ، بأكتوبر 1956. وكان حينها قد عُيِّن أستاذا للعربية في هذه المدينة، وكان كاهن يعمل أيضا في المدينة ذاتها أستاذا لتاريخ القرون الوسطى منذ سنة 1945 ، ثم نُقلا في شهر أكتوبر 1959 إلى باريس، مما وفر لهما فرص الالتقاء والنقاش. وبحكم قرب المدينتين اللتين يقطنها كل منها دام ذلك ما يزيد على العشرين عاما.. كما أنه عمل أيضا قبل ستراسبورغ بباريس سنة 56، وبثانوية فولتير بين سنتي (59-61)[2]. أما التحاقه بجامعة السوربون

[1] - خارج المكان، ط1، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت،2000، المقدمة، ص 9، 10.
[2] - Humanisme , op.cit.p. 97,98 .

فقد جاء في إعلان وفاته وتأبينه في بيان "الأب كريستيان دولورم Christian Delorme " أنه كان بتدخل من المستشرق الشهير "لوي ماسينون" كما جاء في الإعلان؛

« Grâce a l'intervention du Professeur Louis Massignon il a pu préparer l'agrégation en langue et littérature arabe à l'université de la Sorbonne. Sa curiosité d'esprit l'a alors poussé à s'intéresser à l'humanisme arabe du X^{e} siècle particulièrement la pensée de Miskawayh. Il en a fait son sujet de thèse il enseignera ensuite dans plusieurs universités »[(1)].

وقد صار أستاذا مساعدا ثم أستاذا بها ما بين (1961-1991) وترقى إلى درجة الأستاذية سنة 1980 وانتقل إلى رتبة أستاذ خبير Professeur émérite بالسوربون سنة 1993[(2)]، وقد درَّس بعدها في جامعات أخرى كأستاذ مشارك، وكأستاذ زائر في معهد الدراسات الإسماعيلية، وكان له الكثير من الإسهام في النشاطات والندوات، وألف كتبا أغلبها أو كلها مقالات تناول فيها مشاريعه التي تقدم بها كمساهمات في معالجة القضايا الفكرية على النحو الذي آمن به. وقد أسس في سنة 1999 المعهد الذي اقترحه على الجهات المسؤولة في فرنسا منذ 1970 ليختص بالدراسات الإسلامية.

انتقال أركون إلى فرنسا غالبا كان مع بداية الثورة الجزائرية. واختار لنفسه وضعا يبدو أنه تعب في تحصيله وساعده فيه غيره. وواجه تحديات كبيرة في فرنسا، ربما كانت تلك التحديات من الأسباب التي صاغت شخصيته على النحو المعروف. ترقى أركون في مراتب عدة في جامعة السوربون، وانفتح من خلالها على ميادين الفكر، وساعده الوسط الفكري [(3)] السائد فيها على النشاط الإبداع ضمن الفكر العلماني. غير أن المراكز المحصلة والبريستيج العلمي لم يكونا كافيين ليحققا الرضا لأركون على فرنسا، فهو على الرغم من انخراطه الكامل فكريا وتطبيقيا في صياغة برامج فكرية بتفاصيلها، تتوافق بشكل كامل مع مقرراتها الفكرية والسياسية، إلا أن ذلك لم يمنعه في أواخر شهور حياته أن يفصح عن شكوى مرة، من ضمن ما قال فيها [(4)]: « فرنسا عذبتني ، ومازالت دائما تعذبني، وتريد

---

[1] - Christian Delorme , Hommage du père Christian Delrome à Mohammed Arkoun, publié : (mercredi 15 septembre 2010). www.Saphir-news.com . وقد نشر البيان في مواقع كثيرة أخرى سواء كانت لوكالات أنباء أو جرائد جزائرية أو مغاربية أو عالمية.

[2] - كريستيان دولورم، إعلان الوفاة وتأبينية أركون.

[3] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص57.

[4] - حوار مع أركون من إجراء رشيد بن زين، بتاريخ مارس 2010، منشور على موقع الـ "youtube"

محو مرحلة من تاريخها كما كانت وباء أو بتعبيره الحرفي « comme une sorte de peste». ولهذا التصريح وحواره أوانه ، بعد استعراض محطات هامة له بفرنسا .

2/ الانتقال من الجزائر؛ المواقف من الثورة والتحرير والأنظمة

لقد انتقل أركون إلى فرنسا في منتصف عقد الخمسين، وقبل انتقاله وبعده كان له موقف من الثورة الجزائرية، لم يجد بأسا في توثيقه في كتبه أو بالأحرى كان يؤكده بعناصره المختلفة وفي كل موضوع يمت للثورة الجزائرية أو غيرها بصلة. والمقصود بذلك الخطّ المعرفي للثورة الجزائرية، والخيارات التي تمسكت بها وكانت ثوابت لها لا تقبل النقاش. وقد اتهم أركون ذلك الخط بمعاداة العلمية، وقابل الثورة الجزائرية وغيرها من الثورات التحريرية بالتجهيل، وقد اندرجت موافقة تلك ضمن خطه الفكري الذي كان مباينا لها، معلنا عن خياراته المتمثلة في الأنوار التي أتت من ثورات الغرب وخاصة الفرنسية منها وكانت له استراتيجيته في تناول العلاقة مع الذات ومع الاستعمار[1].

أما موقفه بعد التحرير فلم يختلف عما قبله غير أن علة المواقف المعادية تلك انتقلت بالدرجة الأولى إلى نقد سياسي لمسار الحزب الواحد، وتركيزه على الفترة البومدينية وعلى نهجها ولكن موقفه لم يتغير وإن تغير نظام الحكم. وقد اتسم نقده للسياسة في الجزائر بالراديكالية ذاتها التي ينتقد بها الدين الإسلامي بل إن نقده مزدوج الفعل والتأثير؛ فالأنظمة بنظره إنما تحمي القرآن لأنها تستمد منه مشروعية تفتقدها، والقرآن الكريم- في قراءته له لا يعدو أن يكون- ورقة سلطة، تستخدمها السلطات السياسية كما استُخْدِمت من قبل، وفي كل مراحل التاريخ الإسلامي، وفق ما جاء في مشاريعه الفكرية ذات الوظيفة التحويلية أو التأويلية. ومنذ ظهوره، وظهوره هو صيغة من المصطلح المستخدم عنده للقرآن الكريم إلى جانب (تشكله) و(تكوُّنه) لم يؤدِّ القرآن سوى هذه الوظيفة وهي توفير المشروعية لمفتقديها !

لطالما انتقد أركون وعاب على الأنظمة المتعاقبة على الجزائر سياستها ورؤاها وخططها العامة والتفصيلية وخاصة مناهج تعليمها التي لم تتحرر بنظره، وظلت أسيرة مواقف ظلامية كلاسيكية ودوغمائية مغلقة وسكولاستيكية تتمسك " بالجهل المقدس" .

3/ الوطن، الدين والسياسة؛ إبستيمولوجيا العلاقات المركبة :

مثلما كانت علاقة أركون بالوطن علاقة مركبة قاربها غالبا بمنهجية إثنية أو ضمن نقده لتخلف العالم الثالث، كان للجزائر-الوطن منه المساحة الواسعة سعى لحل عقدته لكنه لم يقبل ! كذلك كانت

[1] - نوقشت هذه المواقف بشيء من التفصيل في مقاربة أركون للثوابت، فلتنظر في موضعها من هذا البحث.

علاقته مع سلطة النظام في الجزائر مركبة جدا؛ شديدة النكير من جانبه وصامتة متجاهلة من الجانب الجزائري، وكذلك كان حالها على ما توافر، في كل مرحلة من مراحلها سواء زمن الثورة أو بعد الاستقلال ، ولم يأل جهده أبدا في إبداء رأيه الرافض لكل خيار لها يؤول إلى المعرفة بأي شكل. ولقد كان في الصمت والإلغاء واللاحدث عند وفاته، ونقله ليكون مثواه الأخير بأرض المغرب بحجة وصية له أبلغت عنها زوجته، وفي هذا الذي صدر أو لم يصدر من الجانب الرسمي ما يدل على موقف مسكوت عنه لا يخلو من سبب.

وفي المقابل كان عداء أركون يتسم بالتملص وبزئبقية فائقة، ربما لم توجد عند غيره، لا تتحدد لا فيه أي نسبة إلى أي عامل سياسي أو ديني أو من غيرهما بعينه، فيقدم المرجعية الدينية على أنها متخلفة، وتارة أخرى تكون الأصولية فيها هي المتخلفة لا الوحي، الذي يحمل بدوره في داخله الأصولية وينتجها.. والأنظمة تحمي الوحي والقرآن لأنهما يحميانها، والأنظمة تنتج بدورها الأصولية، كما نسب لبومدين كنموذج عنها وتلك الأنظمة تقرر مناهج تعليم تغرس العنف والإرهاب. أما العنف المقدس فينبغي أن يكون درسه الإبستيمولوجي من خلال سورة التوبة [1]، وتحديدا من الآية الخامسة منها، لتنسجم الدراسة بعد ذلك مع اللقب الجديد (النبي المسلَّح) [2] الذي أطلقه أركون على النبي الخاتم الذي أرسل بالكلمة الوحي ككل الأنبياء، الذين يعلِّمون بالكلمة، لكنه جعل منه مسلحا وللمسلح مهام أخرى !

ثم إن الموقف الإقليمي هو ذاته ببنيته وهيئته قابل لديه للتوسع، ويصبح عابرا للقارات ويصير عالميا، فهل مجموع هذه المواقف يدل على تماسكها أم على تشظيها ؟

لقد عالج أركون ثوابت الأمة الإسلامية على هذا النحو، فكلها كانت لديه مقررات ضمن ورشة هدم؛ الوحي والقيمة والرمز، يجمعها المعتقد الذي يعد تفكيكه مرحلة أولى لعلاج المشكلات جميعا؛ الفكرية والوطنية ! يقارب الوحي فيها كما يقارب الشهيد، فكلاهما طرف في حالة تستدعي التشخيص ! وأدوات التحليل فيها والمعيار هو العلوم الإنسانية الحديثة، واختار منها تحديدا تلك التي لا تعرف القيمة ولا تعترف بها؛ فالأول هو الوحي المعتقد الذي استولى – لأسباب مجهولة - على المخيال، والثاني صاحب المخيال الذي ألمَّ به (الدَّاء !)، إن نموذجا لتحليل الشهيد كفيل بأن يشرح رؤى أركون بل ومنظومته الفكرية جميعا، ومتعلقات مواقفه في موضوعنا هذا بشكل واضح؛«..كما وأدت هذه العوامل إلى الشعور بالإحباط والإذلال والاستسلام والقهر. ما عادت هذه الشعوب تنتظر شيئا من هذا العالم، ولذلك قرر بعض أفرادها أن يسجلوا أنفسهم في سجل الشهداء. أصبحت الحياة أو

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 51.
[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 30.

عدمها سيان بالنسبة لهم. ينبغي أن نؤلف هنا كتابا كبيرا عن المنشإ السياسي والنفساني والاجتماعي لمخيال الشهيد منذ اندلاع حروب التحرير الوطنية في خمسينات القرن الماضي. هناك مخيال للشهيد في العالمين الإسلامي والعربي وتعظيم للشهادة والتضحية بالذات وينبغي أن يدرس دراسة علمية مع كل الأسباب التي أدت إلى تشكله..»[1].

وفي الوقت ذاته يدين الأنظمة في الدول العربية والإسلامية بما فيها الجزائر، لأنها « أممت الدين وصادرته لصالح سياستها وخلع المشروعية من خلالها على نفسها»[2]. ثم إنه يعلن الراديكالية في نقده صراحة ويبررها؛ « فضد التطرف اللاهوتي الأصولي ينبغي أن نتخذ موقفا نقديا راديكاليا» [3]، لكن موقفه الراديكالي تارة يتوجه نحو الأصولية، وتارة يدين بشدة من يراهم أحيانا أشد من الأصولية ويقول بأنهم أنتجوها، وهم أنظمة الحزب الواحد التي حكمت البلاد بعد الاستقلال، وهي ذات خطاب سياسي فرض قطيعة إبستيمولوجية عميقة وأكثر خطورة من التي غذاها التيار الأسطوري التاريخي، والهوس الإصلاحي غير أنه لا يحدد أخطاء بعينها لدى الأنظمة، ولا يحدد نقاط نقده، ولكنه يظل مترددا بين التتريث الظلامي(مناهج التعليم)، وبين الخط المعرفي للثورة وللتحرير الوهمي الذي أنجزته، ولا يزيد على ذلك..[4].

علل أركون مواقفه السابقة، وتحدث عن السبب، وذلك في فصل له سماه "التواصل المستحيل"[5]، وكان إخلاصه المتواصل للإبستيمولوجيا التاريخية النقدية وكذا العلاقة النقدية. وفي السياق ذاته وهو يتحدث عن ظلم وسطه الفكري الغربي له، والازدراء الذي تقابل به جهوده، وما يتلقاه من معاملة تصنيفية يقول؛ «لقد طبقت المنهج النقدي – لا الامتثالي ولا التقليدي المكرور- حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة. وطبقته على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي. هذا ما فعلته أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر. وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته بما فيها الظاهرة القرآنية، بل وأوّلها الظاهرة القرآنية»[6].

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي،ص 57،58.
[2] - نفسه، ص56.
[3]- الهوامل والشوامل، حول الفكر الإسلامي المعاصر، ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص45،46.
[4]- نحو نقد العقل الإسلامي، ص354،220.
[5] - قضايا في نقد العقل الديني، ص29،28.
[6] - نفسه، ص 29.

4/ أركون؛ الانتماء الأمازيغي والمقاربة الإثنية:

لقد نصح أركون لقارئ كتابه الأنسنة والإسلام حتى يحصل على مفاتيح فصوله، أن يبدأ من فصل سيرته بالملحق[1]، لأنه يقرر الرؤية الأنتروبولوجية والإثنية والإنسية منطلقا لكل كتابة أنتروبولوجية-تاريخية عن فضاءات مغاربية أو إفريقية. فكانت سيرته الذاتية، كما قدمها، في الواقع كتابة إثنية وأنتروبولوجية مؤسسة في لحظتها الزمنية وموقعها الجغرافي والثقافي. ويريدها نموذجا لقراءة الحدث القرآني والإسلامي بالأدوات السابقة واختصاصاتها، وكتابة السيرة على هذا النحو، هي قبل ذلك تصور وتفكير وتمثل إثني لدى أركون لكل حياته. ركز فيه على انتماءه إلى العرق الأمازيغي بقوة في ما وثقه عن نفسه. و كانت مقاربته إثنية ، مع أن محطة التجاء أسرته إلى " بني يني" هربا من قسنطينة وطلبا للحماية ، تعصف بكونه ذا أصل أمازيغي لتجعل منها مجرد فرضية بعيدة، إلا ما بقي من حكم الجوار أو الولاء للقرية أو للعرش الأمازيغي الذي يقطنها .

ونلاحظ أن هذا الأمر على طبيعته كان نقطة ارتكاز وتعريف أساسية لدى أركون حين زعم أنه انتقل عن قريته ولم يعرف سوى الأمازيغية، ثم عاد وقال بأنه تعلم الفرنسية في السابعة من عمره، وبأنه تعرض لصدمة ثقافية بسبب كونه أمازيغيا وأنه لقي نوعا من الاضطهاد الثقافي من قبل الفرنسيين والعرب، لأنه لا ينتمي إلى أي منهما ولا يحسن لغتيهما على تضارب الخبر. وبالغ في التركيز على الخصوصية الثقافية والهوية الأمازيغية ومباينتها لكل ما هو موجود في الجزائر، مع أن هذا لا يصح بإطلاقه، والتنوع الثقافي المتباين الألوان في الجزائر، وهو يلحظ بين مدينة وأخرى وحتى بين قرية وأخرى ، فضلا عما بين شرق، ووسط وغرب وشمال وجنوب .

ذلك التقديم العرقي وجد عند كل من يتناول أركون بالترجمة، حيث يُركِّز على هذه المسألة، ويجعل منها محور ترجمته أو حالة استثنائية في التعريف بشخصيته، أو ربما كان نوعا من التموي ه والتورية لمحاولة تفسير اختلافه الصاخب، أو حالته الفكرية الشاذة، بما يعبر عنه الفرنسيون ببربريته، ويذهب بعض الباحثين العرب على جدية دراستهم [2] حوله إلى تفسيرها بعيدا عن كل تصور دقيق وطبيعي للتنوع العرقي بالجزائر، بكون أركون تتحكم به عقدة بربرية أو أمازيغية ! مع أن الأمازيغية لا تشكل عقدة أبدا كما لم تشكل من قبل. ولعل دواعي بعض الد ارسين في ذلك هو الجهل بالتركيبة الجزائرية الثقافية والعرقية، حتى ذهب بعضهم إلى جعل انتمائه العرقي وراء موقفه من الإسلام

---

[1] - Humanisme et Islam, p13.

[2] - ورد ذكر هذا في كثير من الدراسات حول أركون، ومنها مقال مهم، والذي تناول بنقده الدقيق جانبا من مكونات مهمة في منهجية أركون، وهو بعنوان "مصحف البحر الميت" لصاحبه إبراهيم السكران، والمنشور على الانترنيت ttp://www.anbacom.com بتاريخ (02/10/2010) .

والقرآن، وهذا من الخطإ في التحليل لغياب المعطيات أو للتضليل الذي تعرض له المحلل أو الدارس وهو تضليل نشط جدا سواء فيما يكتب عنه من قبل الفرنسيين، أو فيما يُعلَن خاصة من بعد وفاته ، أو مما أكده أركون في كتاباته، واشتغل عليه بلا هوادة .

أما ما هو فرنسي من مؤسسات ووسائل الإعلام وما شابهها فمذهبها الضرب على وتر الإثنية خاصة في حال شخصية عامة مثل أركون، وقد جرى استثمارها من قبلهم بشكل علني، وهو أمر معلوم المنشإ والمرمى. وبعد أن صار الانتماء العرقي يقدم في قالب "علمي"، فلم تعد هناك حاجة إلى التلميح، فالأمر يعرض"بموضوعية علمية". وأول المحددات الأساسية عند التعريف بأركون من الجهات الفرنسية[1] هي كلمة (berbère) وتأتي قبل أي محدد وقبل موطنه الأصل، وحين يضاف هذا إلى مرجعيته التي يشترك فيها تخضرمه واستقطابه وأنه كان جسرا ثقافيا وممرا، يصبح التركيز على اختلافه العرقي يوحي بإشاعة اختلاف حتمي في الهوية العامة الأمازيغية عن الانتماء الأصل، ويؤكد على تدخل صريح في صياغة معرفات شخصيته، خاصة عند وجود اختلاف حادّ في الاختيارات الفكرية. كما لا يستبعد تدخل المدارس الدينية والإيديولوجية الفرنسية التي تنقل عبرها أركون في تكوينه من المدرسة الثانوية التبشيرية إلى المتابعة والتكوين الاستشراقيين هو من أقنعه بالاختلاف المباين وتمّ تشكيله عليه. وقديما كان للمؤسسات الفرنسية نهجها في تكريس الشقاق الثقافي والإعداد للانقسام، ولطالما كونت معابر بشرية ثقافية وناطقين عن مقررات سياسية ذات قواعد إثنية أو أنتروبولوجية أو ثقافية .

***/ تعميم المقاربة الإثنية على الدراسات القرآنية**

تحتم علينا قراءة المشاريع الفكرية لأركون قراءة الجوانب المختلفة من تاريخه، وانتماءاته الطبيعية والاختيارية. وقد فرض علينا إعلان أركون الصارخ عن اختلافه الإثني، التوقف عند مقاربة اختلافه العرقي، إذ يفيد في فهم تكوينه الفكري وتوجهاته المنهجية. خاصة مع اتخاذه إياه طبيعة مقاربة وعامل تفسير وتحليل أساسي لديه، فلا يكاد يخلو له كتاب أو دراسة أو حوار من تكريسه.
لقد مر بنا كيف قارب أركون نفسه في مراهقته أو طفولته، على اضطراب أخباره، وأنه كان ضحية لاختلافه العرقي واللغوي[2]، ويبالغ في استحضار هذا الأمر حتى يقع في التناقض مع أخبار أخرى، وهو يجتهد في إثبات اضطهاد تعرض له... ثم هو حين يترجم لشخصيات أمازيغية الأصل مثل مولود

---

[1] - مثل ما ورد في كل ترجمة له بما فيها ويكيبيديا ، و في إعلان وفاته من قبل الأب كريستيان ديلورم
[2]- غونتر، المقال السابق.

معمري[1] يكتفي بمقاربتها إثنيا، ويشكل لها، قسرا، مواقف من اللغة العربية ومن الإسلام ويركز عليها على النحو الذي يبينه، وإذا انتقل إلى مقاربة الأنظمة في الجزائر، تجده يصر على أنها تقضي على الاختلاف الإثني، وتفرض سياسة تمحو الهويات الأخرى. ويرى أن أنظمة ما بعد الاستقلال راحت «تشتبه بالبحوث العرقية والأنتربولوجية وتتهمها بأنها علم كولونيالي أو استعماري ! والواقع أن هذه الأنظمة كانت تهدف فقط إلى طمس الخصوصيات المحلية أو عدم الاعتراف بها(...) إن الأنظمة التي حكمت مباشرة بعد الاستقلال كانت مضطرة إلى تشكيل الوحدة الوطنية على قاعدة أرضية..»[2]، ويقيم دراسته على نفي كل وحدة يمكن أن تكون قد شهدتها الجزائر في مؤسسة الدولة على عكس ما يزعم الخطاب القومي السائد بعد نيل الاستقلال، ويقول بأنها إذا ما وجدت لم تكن تشمل كل الجزائر دائما، وكانت هناك مناطق خارجة عن حكم الدولة المركزية. أما السبب الذي يقيم عليه تحليله هو " الانقسامات العرقية اللغوية أو الطائفية المذهبية" أما الوحدة القومية أو الدينية أو الوطنية فيقرر بأنها مجرد شعارات إيديولوجية ديماغوجية [3] تقودها الأنظمة والحكومات الحالية بإيديولوجية الدولة والأمة. ويأتي له أيضا - وفي سياقات مختلفة - دعما قويا لكل مجموعة انفصلت تحت مسمى عرقي أو مذهبي كما يفعل مع الإباضية، فضلا عن دفاعه عن كل نوع من الخروج..

إن المقاربة الإثنية لدى أركون لها تعلقات كثيرة. ومن بينها ذهابه في واحدة من الغرائب التي انفرد بها في دراسة الشريعة، إلى أن منطقة القبائل الكبرى التي ينتمي إليها، كانت تحتكم إلى شريعة سابقة عن الشريعة الإسلامية حيث يقول: « إن تطبيق الشريعة وامتداده جغرافيا يعتمد إذن على مدى انتشار سلطة الدولة المركزية. إن هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام كلية وشاملة. فمثلا في جزائر ما قبل الاستقلال، أي حتى عام 1962، فإن قسما مهما من البلاد لم تطبق فيه الشريعة وإنما كان يطبق فيه قانون محلي (قانون العرف) يرجع إلى ما قبل الإسلام .هذا هو الأمر في منطقة القبائل الكبرى مثلا. لكن بدءا من عام 1962 وحد القضاء حسب الشريعة، وأخذ تطبيقه يشمل كل البلاد. »[4].

هذا الخبر جاء به أركون وهو ينتقد الشريعة وأنظمة الاستقلال في الجزائر، وهو الذي يعرف عليه التكذيب بصحة الحديث مثلا، لأنه جمع بعد سنين من عهد النبوة بدعوى عدم الثقة في التوثيق، ومبدؤه في ذلك منهجيته التاريخية، ولكنه يكيل بأكثر من مكيال، فقانونه العتيد لا تؤثر فيه التاريخية، وظل ما يزيد على أربعة عشر قرنا ولم يؤثر فيه إسلام ولا بيزنط ولا رومان ولا وندال!

---

[1]- Humanisme et Islam, p.14.

[2] - الهوامل والشوامل ، ص 131.

[3] - نفسه، ص129، 130.

[4]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط 3، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص296.

ومن بين المتعلقات المهمة أيضا المقاربة الإثنية، وهي تقرير أركون بأن الفضاء المغاربي هو فضاء أمازيغي، ولأنه فضاء متوسطي فإنه ينتمي إلى الإغريق والرومان، وهذا راجع لكونه فضاء أوروبيا تاريخا وثقافة وعرقا [(1)]. وهذه المقاربة الإثنية والتي لا تفي بها الإشارات السابقة تستحق العناية والتحليل، ولها عناصر كثر، ولاشك أن تناولها باستفاضة ممن يهمه الأمر من الباحثين سيوصله إلى نتائج مهمة، وسيُعرف باختيارات أركون المنهجية وبوسائل المقاربة لديه وبوظائفها بشكل خاص. وأنه لم يحدث قط أن حوَّلت به الاتجاه عن مساره الفكري المحدد والصريح، والذي يعبِّر عنه كل ناطق فكري فرنسي.

كان الانتماء الأمازيغي أو "البربرية" في اختيار من يركز عليها كمحدد أوَّلي، وككلمة هي الأقوى لتدل على الاختلاف في الهوية، كانت وسيلة مستخدمة بقوة، ومعيارا جوهريا تمَّ استعماله في النتاج الفكري لأركون، ولاشك أن دورها أكبر عند التوظيف الفكري والسياسي والثقافي على المستوى الجزائري والإقليمي وحتى لِما هو أوسع من ذلك والشاهد في كل هذا السياق أنما هو التأكيد على أنها تفسر مسار أركون الفكري واختياراته التأويلية .

يرى أركون أن الأنظمة في العالم العربي والإسلامي تحاول إعاقة العلوم الثلاثة التي يجب تطويرها حسب رؤيته وهي؛ علم الاجتماع وعلم السلالة وعلم الإنسان، حيث يتهم أركون الحكومات بمنع تطوّرها. كما يعيب الكتابات التي بالغت في مهاجمة الأدب الاستعماري، ويتحدث عن رقابة الحكومة عندنا لعلم السلالة أو علم الأعراق بالأحرى لأن أركون دقيق في اختياراته للمصطلح وفي ترجمته حتى يمر دون إثارة انتباه أو حساسية. وأعجب ما في الأمر أنه يؤصل للرؤية العرقية من القرآن الذي جاء فيه (إن أكرمكم عند الله أتقكم) الحجرات :13. ويستدل على الموقف العرقي تحديدا من سورة التوبة ! كما جاء في فقرة له يقول فيها: « كلكم تعلمون كيف تتم عندنا مراقبة علم السلالة وعلم الإنسان، وكيف تعمل أقسام العلوم الاجتماعية في جامعاتنا، كيف يتم رأسا إلغاء أي منظور سلالي للمجتمع على أنه منظور استعماري يهدف إلى إيقاظ التفرقة ومشكلة الأقليات ... الخ ، إن هذه العلوم تندرج دون مواربة ضد الفكر الرسمي الحالي، وكذلك ضد النظرة الفقهية إلى مجتمعنا، إذ أن هذه الأخيرة هي النظرة ذاتها التي حددها القرآن عندما تعرض إلى الأعراب الذين قعدوا عن الجهاد..»[(2)].

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 1، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص152.

[2] - أركون، وحدة المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مركز الدراسات العربية المتوسطية، بيروت، 1987، ص 41،40.

5 / أركون وفرنسا والغرب؛ المشاركة والتحديات:

كان للغرب مساحة واسعة في المنتج الفكري لأركون، وكان له حضور نوعي؛ من حيث كونه نموذجا في انفصاله عن سلطة الدين، وفي نهضته الفكرية والعلمية والصناعية ومظاهر التطور المادي، وفي كونه ذا سلطة على العالم جعلته يطلق على رؤسائه "سادة العالم" [(1)]، ويقوم باستدعاء مؤسساتهم، كالإتحاد الأورووربي لتنظيم بعض منابع الأصولية، ومنها مناهج التدريس في المؤسسات التعليمية[(2)]، التي تعلم "الجهل والظلامية"، ولكنها لم تستجب، وهو يلتزم أمام عقل التنوير المتوازن الذي حرر العقل من هيمنة العقل الدوغمائي القديم[(3)].

قبل أحداث سبتمبر 2011 كانت جل كتابات أركون حول أوربا، أما الغرب بالمطلق فقد كان تحصيل حاصل، أما بعدها فقد توجه بدراسات خص بها أمريكا، وركز فيها على تحليل مشكلة الإرهاب تحت مسمى العنف المقدس، وألف كتابه "من منهاتن إلى بغداد" [4]، وصار لأمريكا حضور وحيز أوسع في كتاباته بما يمكن عده نوع من التحول في علاقاته الجيو-سياسية-الفكرية. وكتابه السابق ذكره يعمل بشكل واضح في تبييض أو غسيل صورة الغرب، واستعمال الإسلام والقرآن في تحليل ظواهر العنف والإرهاب. ولقد كان أخوف ما يخافه أركون على الغرب هو خطر الأصولية [(5)]، والتي لا تأخذ لديه تعريفا محددا؛ ففي كل مرة تأخذ صيغة مختلفة، غير أن المشترك في صيغها هو استمداد بذورها من الإسلام..

وكثيرا ما حذر أركون من خطر الأصولية على العلمانية، وأخبر عن تحذيره الكاردينال "لوستيجير" - في حفل أقيم على شرف هذا الكاردينال كان أركون حاضرا فيه - من "الخطر الوهابي"[(6)] من دون إفصاح عن المقصود منه، وكان رد الكاردينال عليه جزاء وفاقا، حيث أجابه بعنصرية، وبأنه مزمع على دراسة فكرة تصنيف الأديان في العالم ! كما أنه يحذر الكيانات الفكرية الغربية من بعض المفكرين الغربيين الذين يقومون مفاهيم تخالف الفكر العلماني ومبادئه ضمن كتاباتهم، ويعدها تارة جرائم ينبغي التفطن لها، وتارة أعمالا مبتذلة، ومن أشهر المتهمين لديه بهذا،

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص44 .

[2] - نفسه، ص9،8 .

[3] - قضايا في نقد العقل الديني، ص319.

[4] - Mohammed Arkoun et Josef Maila, De Menhattan à Bagdad Au-delà du Bien et du Mal, Paris, Desclée de Brouwer 2003.

[5] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص9،8 .

[6] - نفسه، ص166 .

المفكر الفرنسي "روجي غارودي" [1] ! أما حقيقة موقعه من الغرب، فيتفق فيه الغرب والعرب حين يعدونه جسرا حقيقيا للفكر، وناقلا للثقافة بين مجالين. أما علاقته بالغرب فتعبر عنها مشاريعه ومضامينها بشكل واضح..

(أ) / التدريس والمشاركة وتأسيس المعاهد:

كان انضمام أركون إلى جامعة السوربون بعد التحاقه بفرنسا بتدخل من المستشرق الكبير لوي ماسينيون، وإلى جانب تدرجه في المناصب والألقاب العلمية في تلك الجامعة، كانت له مساهمة في النشاط الفكري والمؤسساتي كاقتراح بعض الأقسام والتخصصات؛ حيث كان قد اقترح على الجهات المعنية في فرنسا سنة 1970 إنشاء معهد يختص بالدراسات الإسلامية، وقد تأسس سنة 1999 ضمن متابعة الدراسات والظواهر الدينية على منوال الدراسات الاستشراقية، مع تجاوز كلاسيكيتها طبعا، ويقول عن طموحاته من خلال المدرسة: « على الرغم من كل هذه الشكاوى المتشائمة، إلا أني أشعر بالسعادة لأن جهودي التي بذلتها منذ أكثر من عشر سنوات لإقناع المسؤولين الفرنسيين، بتأسيس المدرسة القومية للدراسات الإسلامية في باريس قد كللت بالنجاح أخيرا. وطالما تحدثت عن الحاجة الماسة فكريا وعلميا وثقافيا وسياسيا لهذه المدرسة العتيدة. إني أشعر بالسعادة فعلا لتحقيق أمالي فيما يخص هذا المشروع الكبير. وكان ذلك بفضل تعاون وتفهم العديد من الوزراء في الحكومة الفرنسية الحالية. وأشعر بالسعادة لفرنسا، ولمستقبل العلمانية المنفتحة والمتجددة ولمستقبل الفكر الإسلامي (...) ولكن أظل مع ذلك قلقا جدا . لماذا ؟ لأني أخشى ألا يحترم المدرسون الذين سيعملون في المواقع الإبستيمولوجية والغايات المعرفية، والأهداف العملية التي ألهمت مشروع التأسيس، والذي أشرفت عليه أنا شخصيا» [2] .

وأما شروطه المتعلقة بالمناهج المتبعة فيها، فتتمثل في منع إلحاقها بالاستشراق، كما يحذر من أن تتحول مدرسته إلى معهد ديني تبجيلي، قبل أن يسهب في وصف المدرسة كما يتمثلها.. «لا ينبغي على السلطات المشرفة عليها أن تسمح بأي حال من الأحوال بابتذالها أو امتهانها عن طريق إخضاعها لأقسام الاستشراق أو الدراسات العربية في جامعات فرنسا، وأوروبا وأمريكا. ولكن الشيء الأكثر أهمية هو التالي: لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن نسمح بأن تدخل إلى هذه المدرسة الممارسات

---

[1] - الإسلام، الأخلاق والسياسة، ط 1، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص16. وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص43،14.

[2] - معارك من أجل الأنسنة، ص275،274.

التبجيلية والحركية السياسية السائدة في كليات الشريعة والمعاهد الدينية التقليدية في المجتمعات الإسلامية»[1].

(ب)/ الوسط الفكري واستحالة التواصل:

أما المنصب الذي يحتله في الجامعة المذكورة فإنه ناضل من أجل إعطائه عنوانه؛ يقول عنه: «..وأتذكر أني ناضلت في السوربون لكي أستطيع إقناع الإدارة بعنوان الكرسي الجامعي الذي أحتله أي تاريخ الفكر الإسلامي» [2]، وقد استفاض حديث مترجمه ومريده هاشم صالح في الحديث عن محاضراته الأسبوعية التي يصفها بالرائعة بالسوربون، ويقول بأنه « ينفعل و يدعونا إلى أن نخرج من أقفاصنا وسجوننا التراثية لكي نتنفس الهواء الطلق في الخارج» [3]، وكثيرا ما يوثق هاشم صالح في هوامش ترجماته لكتب أركون بعض التفاصيل حول معارك أركون ضد تقديس النصوص الدينية وكيف قوبل ذلك بالرفض من الطلبة والناس يقول؛ « وأذكر أن بعض الطلاب كانوا يمتعضون جدا من دروس أركون عن الإسلام، وأحيانا لا يستطيعون تحملها أو صراحتها فيخرجون من الدرس وهو في منتصفه، وهذا ما يذكرنا بقصة رينان مع المسيحيين التقليديين في عصره »[4]. لكن أركون ظل مقتنعا بما يفعل بل إنه يثمنه ويرى ما يقدمه من تفكيك المعتقد الإسلامي أو علمنته -أي جعله علميا - لا تختلف في شيء عن منجزات غاليليو الذي يستذكر أركون مقولته عند إعدامه " ومع ذلك فإنها تدور !" مشبها نفسه به في مواجهة المسلمين الذين يرفضون طروحاته العلمية. ولقد تناول أركون حالته العلمية على نحو حالة أبناء جيله؛ فوكو وبورديو وفوريه، وأنه أحدث ثورة إبستيمولوجية مشابهة لثوراتهم الفكرية، مبتعدا بها تماما عن الاستشراق الكلاسيكي[5].

في حين أن سياقات أولئك الفلاسفة الغرب لا تأتي إطلاقا على ذكره، وغيابه هذا في سياقات مؤرخيهم ودارسيهم أيضا، مع أنه يَعدُّ نفسه منهم، وعند مقارنة أعماله بأعمال ريكور يقول بكثير من الأسى: « وللأسف لا أستطيع القول بأن أعمالي عن نقد العقل الإسلامي تحظى بنفس الاهتمام الذي حظيت به أعمال بول ريكور. فعلى الأقل كان الرجل قد تمتع أثناء حياته بثقة كبيرة في أوساط جمهور طويل عريض يقرأ كتاباته ويعل ق عليها في الغرب. أما الباحث المفكر النقدي الذي يحاول استكشاف ذلك المجال الشاسع الواسع للإسلام بشكل علمي وتاريخي فلا يمكن أن يحظى بمثل هذا الاستقبال

---

1 - الموضع السابق .
2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 38.
3 - نفسه، ص 14.
4 - معارك من أجل الأنسنة، هامش ص270.
5 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص244،245 .

الاحتفائي، وهذه هي حالتي أنا للأسف الشديد..» [1]، فهذه أزمة بين عالمين مفكر يحتفي به أهله وآخر ضيعه أهله !

(ج) / مشاريع أركون؛ الرفض من الغرب والشرق:

لطالما شرح أركون في سياق مشاكل البحث العلمي في الغرب، أو عند الحديث عن التحديات التي واجهت شخصه علميا وأبرزها موقع كتاباته وشخصه بين عالمين مختلفين. ولا يشتركان إلا في موقفين لكليهما منه وهو الرفض لما كتبه. وهذا الرفض تراوح بين العداء من الجانب الإسلامي، والازدراء والارتياب من الجانب الغربي. ولا بد طبعا من استثناء فئة لا يحكم عليها مطلقا بأنها كثيرة، تؤيد ما يكتب وتقدم حوله كتابات "تبجيلية" ومكرورة" تسوق بها فكره ليصبح كثرة، مع أنه أوَّل من يقومه بأنه "قلة" تواجه بالإنكار..

*** / العالم العربي؛ الرفض والنكير:**

أما التحديات من الجانب العربي والإسلامي فلا تحتاج إلى بيان؛ وهي رفض موقفه وكتاباته [2]عن الإسلام والقرآن، والتي يقدمها أركون تحت صيغ منها؛ أن الكتاب العلمي لا ينتشر في العالم الإسلامي ولا يلقى القبول، لأنه عالَم ديني فهو إذن لاعلمي طبعا، فضلا عن الرقابات المتنوعة التي تحد من سير مثل أفكاره في البلدان التي لا تزال تحافظ على شيء من التحكم فيما ينشر. كما أن الجمهور في العالم العربي بعيد عن تلقي مثل ما يقدم من البحوث الريادية الطليعية في جرأتها وجدتها[3].

*** / العالم الغربي؛ التصنيف والتجاهل:**

أما تحديات العالم الغربي في مواجهة كتاباته ثم شخصه فهي مختلفة طبعا ! فعلى الرغم من إقبال العالم الغربي على الكتاب "العلمي" ورغبته في التعرف على الإسلام أو بالأحرى اضطراره بعد ما حدث في السنين الأخيرة إلى الاستعلام عنه.. ومع حرية التأليف والنشر والتعبير عن الرأي إلا أن المهمين على سوق الكتاب هناك هو الكتب ذات الطابع الصحفي، فلا يلتفت للكتب التي تهتم بنوع الدراسات التي يجريها أركون، فضلا عن الأحكام المسبقة التي تسيطر على الغرب [4]. وهذا على حسب ما قرره أركون وهذا نوع من التحديات التي واجهت كتبه في الغرب.

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 55.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص18،19.

[3] - نفسه، ص 20.

[4] - الموضع نفسه.

نوع آخر من التحديات التي اعترضت شخصه يتكلم عنه أركون؛هو عينة من زملائه المستشرقين، من ذوي المواقف المتشنجة والمضادة للروح العلمية التي يجب أن يطبقوها في مجال البحث العلمي وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية وبشكل خاص على دراسة الظاهرة الدينية، ويراهم بحاجة إلى مراجعة أنفسهم ويقينياتهم المعرفية المتجذرة فيهم ليكونوا ربما على القدر نفسه من المستوى الذي يمارسه ولا يجد فيه المشاركة. أما مشكلة الجمهور فتتمثل بالضبط في غياب العيِّنة المثالية منه والمفقودة، والتي يصفها أركون حين يتخيلها بأنها تبحث بكل لهفة عما يحدد ذاتيتها من الكتابات[1].

- / أركون؛ موقعه في مراتب التصنيف:

أما دراسته التي يقدم فيها تحديات أدق فقد فرضت عليه أن تتخذ طابع السيرة الذاتية. إنها دراسة لا تتناول شخصه وحده بقدر ما تتناول أشباهه ونظراءه الذين توجهوا نحو الدراسة النقدية من مواقع إبستيمولوجية. وأخص ما يحدد به نفسه في هذه الدراسة، إلحاحه وانشغاله ولزمن طويل بتأويل النص المقدس والمشكلة تتحدد في غاية النص المقدس، الذي يريد ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري. هذا المعنى، وفق تناوله، يناقض تماما ذلك التصنيف الذي تطلقه عليه وعلى فئته وسائل الإعلام، والمتمثل في"المثقفون المسلمون"، وهو ما يضعه ضمن خانة تخالف تماما حقيقة عمله الفكري والمعارك التي يخوضها. ومن ثَمَّ فتلك الشهرة تقضي عليه وعلى دراساته حول النص المقدس أو القرآن، بما هي عليه في فرادتها وخروجها عن المألوف في المقاربة والنقد[2].

ثم إن فئة المثقفين التي تنسبه إليها وسائل الإعلام تمثل تحديا آخر، مما يدفع بأركون إلى نقدها بشدة هي الأخرى. ذلك أنها تجد نفسها مضطرة للتركيز على هويتها الإسلامية وتقوم بإشهارها حتى لا تتعرض للاشتباه، ويُذكر هنا أن أركون لم يسبق له أن أدخل نفسه ضمنها في هذا الاعتبار، وهو الانتساب للإسلام، كما لم يصرح بنفيه أيضا. ولقد دأب أركون على أن لا يثبت لنفسه الهوية الإسلامية ويستعمل صياغات لغوية لا تنغلق على معنى محدد يفيد إسلامه أو ينفيه بتوقيعه أو بشهادة منه. وهذا الأمر لا يعنينا كموضوع في ذاته، إلا في معالجة هذه المسألة التي ينتقد فيها أركون تلك الفئة لأن الانتماء العاطفي للهوية يمنع التفكير النقدي.. ونسي أو تجاهل أنه يتقاطع مع تلك الفئة في أنه يسكت على المسألة ويتهرب منها ليحافظ على الجدارة الإبستيمولوجية والمسافة النقدية، وفي الوقت ذاته يضمن أن يأمن على نفسه غوائل الاشتباه بالردة أو التلبس بها. خاصة وأنها قد كلفت بعض زملائه كأبي زيد حصارا وثمنا باهظا. وعلى الرغم من أن أركون يقتسم معهم الموقف بالنصف، إلا أنه

---

[1] - الموضع السابق.

[2] - المرجع نفسه، ص21.

ينتقدهم ويذمهم، وكأنه لم يصبه منه شيء ! ولا شك أن موقف التَّقِيَّة أو هروب المثقف الواضح في كتاباته يستحق التوقف عنده.

- / العقبات واعتبارات التصنيف:

التحديات المتبقية تندرج تحت السابقة؛ إنها مقتضيات الانتماء من حيث المنشأ والأصل والمولد والنسب السابق إلى كيان أمة، يدين أهلها بالإسلام. وحبا فيه منحوا رموزه الحياة والاستمرار بأن سموا أبناءهم محمدا وعليا، ومن هنا تشكلت لدى أركون عقبة "اسمه" الذي أطلقه عليه أبواه الأمازيغيان ! وكأنهما يكذبان كل مقارباته الإثنية الهادمة لانتماء نسبه الأمازيغي - إن صح- للإسلام، وألصقا به وسما ودليلا لا يزول.. ولكنه اسم جر إلصاقات أخرى عانى منها أركون على الرغم مما أقامه من مسافات نقدية واسعة، يقول مستنكرا: « لماذا يلح الأوربيون أو الغربيون بشكل عام على إلصاق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهودا كبيرة ومتواصلة من أجل التوصل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية ؟ لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية والأكثر رسوخا منذ مرحلة الطفولة ؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا ؟ فما إن يحمل الواحد منا اسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مشتبها به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون اسمك "محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبِّقا على الإسلام»[1].

ويتابع عرض تظلمه ووصفه "للعقبة" التي تعترضه، بأنه في الوقت الذي يطلق على زملائه الغربيين ألقابا علمية، يهضم هو حقه في ذلك، بإطلاق صفة مسلم عليه، وبتصنيفات تتراوح بين مسلم ليبرالي ومتزمت مرورا بالمعتدل والأصولي[2].

- / التراتبية السلطوية ومقرروها :

أما الجهة التي تقوم بتصنيف الباحثين على هذا النحو، فيصفها أركون في شكواه بأنها تعلو ولا يعلى عليها، وهي "الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب"، وهي من قامت بسجنه غصبا عنه ضمن حالة يصعب عليه جدًّا أن يعيشها، ويشعر باستحالة تجاوزها؛ إنها وضعته في طبقة دنيا ضمن تراتبية طبقية كالتي يتحدث عنها علماء الاجتماع، و يتحدث عن تلك الحالة: «... فإني أنا مسجون داخل

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص21.
[2] - نفسه، ص 22.

موقعي الذي حددوه لي بدون استشارتي ! إنها مواقع حتمية لا يمكن الخروج منها..» ثم يتحدث عنها معرِّفا بها: «.. إنها هي التي تصنف الناس أو مثقفي الشعوب الأخرى، ولا يستطيع أحد أن يصنفها... إنها السيدة المتعالية التي تتحدث بضمير الشخص الأول وتضع الآخر على مسافة معقولة منها لكي تستجوبه وتحكم عليه، فهي التي تسأله وهو لا يحق له أن يسألها..» [(1)]. لكنه يتحدث عن سجن افتراضي ولا يقرر أن يتحرر منه أو ربما يؤمن بأن ذلك ليس في الإمكان العقلي ولا الافتراضي !

إن السيرة الخاصة بالمعاملة التي يتلقاها كعامل في حقول البحث والثقافة الفرنسيين مسهبة، ولا يتسع المقام لتفاصيلها، وهي شكوى طويلة، تناول فيها مختلف المواقف المعادية والمزدرية والمتجاهلة له وهي متشبعة كتشعب مواقفه المركبة. ويمكن اختصارها في أن الباحثين الغرب لا يصدقون راديكالتيه التي يعامل بها التراث الإسلامي ومصادره ! ومن ثَمَّ يحاولون مستغربين رد حالته إما إلى الليبرالية الممنوعة في بلاده، أو إلى أنه منشق عن طائفته وأبناء دينه، ولسان حالهم أسئلة يحكيها أو يصوغها: «كيف ينظرون إليك ؟ كيف يقيمونك ؟ ألست معزولا ومنبوذا من قبل جماعتك ؟ يا لها من شجاعة ؟ أنت حتما مهدد بالتصفية الجسدية ؟»[(2)].

ويعده فريق آخر- كما يروي عن نفسه - متطفلا على مناهج بلوروها تجاه تراثهم الديني، ثم تجاوزوها قبل أن يأتي هو ويقوم بالترداد وبشكل ناقص، ويحكي آراءهم في عمله: « أنت لم تأت بشيء جديد. كل ما تفعلهشيء تافه، مللنا منه، عفا عليه الزمن. اذهب وصدر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك فلا ريب في أنهم بحاجة إليها» [(3)]. ويواصل نقل هذا الحكم الذي امتزج فيه الازدراء بارتيابهم في خياراته حيث اتهموه بمعاداة العلمانية.

ورأي آخر يُتَّهم فيه أركون لدى الغرب بأنه يريد أن يثبت تفوق الإسلام على باقي الأديان، ضمن إحدى قراءاته، إن لم يكن هذا الرأي مقحما، لأنه لا يوجد ما يدل عليه، و لن يعسر فهمه على أحد، كما اتُّهم في القراءة ذاتها بأنه ينتحل كانط ويسرقه: « أنت تنحل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد العقل الإسلامي... إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق فالواقع أنه لا يوجد عقل إسلامي، كما لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي..» [(4)]. ولكن تقويمه الثابت ضمن جملة هذه الآراء المختلفة هو الآتي: «وهكذا أصبح أنا شخصيا مادة للملاحظة، وللتحديد وللتصنيف وللدراسة ولا يمكن أن أصبح في

---

[1] - السابق، ص 22، 23.
[2] - نفسه ، ص 23.
[3] - الموضع نفسه.
[4] - الموضع نفسه.

نظرهم ذات عارفة مثلي مثل غيري المثقفين الأوربيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر..»[1]، كما يحكم كثير منهم على عمله بخُلُوِّه من القيمة؛ لأنه لم يلغ الجهاد ضد الكفار، ولم يدع إلى بناء الكنائس في المملكة السعودية، على غرار بناء المساجد في الدول الغربية، ولم يبلور كيفية تحرير النساء المسلمات من الشريعة !

ولكن أركون ما يلبث أن يستدعي الأهمية للذات التي لم تعط القدر الكافي منها، وذلك من خلال تعداد العواصم والمدن الثلاثين في مدن أوربا وأمريكا ليقول بأنه سمع فيها الانتقادات السابقة ذاتها [2]. وهو يقنع بذكر مدينة أوربية ألقى فيها محاضرة، أو شارك بها في ندوة، ولا يجد بأسا في تذكير قارئه أو نفسه بأنه أستاذ في جامعة السوربون ! وكأنها في ذاتها منجز ما كان ليدركه ! ولقد ضمَّن أركون في الكتاب ذاته تقريره حول أماكن إنتاج المعرفة، وقرر بأنها هي الغرب، وكان يسوق إليها بالقوة وهو في متسع من أمره ! ثم يعترض على "الجهة السيدة" ومعاييرها حين صارت ضده. أليس هو من قال بأن العلم يأتي من الغرب ؟ وأضاف، « وهو الذي يعطيك شهادة بالمعرفة أو لا يعطيك»[3] .

يجمع أركون الفخر والشكوى ليقول بأن الحالة الفكرية التي يعانيها مع الباحثين الغربيين تجعله وحيدا معزولا ومنذ سنوات طويلة، وعلى الرغم من محاولته إشعار الآخرين بها، وطلب مشاطرتهم، والسبب الأساس هو المعركة الفكرية الصعبة التي يقودها هو شخصيا[4] !

إن ما يلخص هذا الوضع لدى أركون هو حكمه باستحالة التواصل مع مثقفي الغرب، وهذه الاستحالة لم تقتصر على فترة البحث العلمي في إحدى مراحل عمره المتأخرة بل يرى أن تواصله كان مستحيلا مع الآخر منذ بداياته الأولى، منذ كان في قريته الصغيرة. ومن ثم فإن وقوعه بين مطرقة المسلمين الرافضين لمشاريعه وسندان المشتغلين بالفكر في الغرب من الباحثين الأوربيين، الذين لا يعيرون جهوده اهتماما، ولا يلتفتون إلى تعبه فيها، يفرض عليه غربة مع انخراط لا فكاك منه، أو إنه لا يفكر بالتحلل منه، كما لو كان مستحيلا، إنه يشبه الموظف أو الجندي المتعاقد يستطيع أن يشكو فقط، لكن أبدا لا يستطيع التحرر من تعاقده !

---

[1] - السابق، ص 22.

[2] - نفسه، ص 24.

[3] - نفسه، ص 141.

[4] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 173.

ثالثا / فرنسا وأركون؛ شروط القراءة التأويلية :

لم يكن الحراك الفكري لأركون في فرنسا سهلا، ولا سليم العواقب. ولا يمكن بأي حال إبقاء مسألة الحرية الفكرية في الغرب ضمن اليقينيات، ولا حرية أركون فيما يكتبه في الإسلاميات والقرآن، وينجزه من مشاريع ضمن برنامجه الفكري، ضمن دوائر اللامفكر فيه ! إن أزمات تعرض لها أركون، سمى بعضها وذكره في مؤلفاته بأسى وظل يتألم لها، وكانت في مرحلة متأخرة نسبيا من حياته، سنة 1989 أي بعد الستين من عمره، وهي نتيجة تصريح له نشره على جريدة le monde الفرنسية وجرَّ وراءه هيجانا عليه دام فترة طويلة. كما تكلم عن معاناة بل سماها عذابا من قبل فرنسا - هكذا بإطلاق- ربما كان لأزمات أو لوضع أو لما لا يمكن تسميته إلا بعد التعرف على تفاصيله.

والشاهد في ما سيرد في هذه المرحلة من حياة أركون، والتي تَعْرِض لمحنه تلك، ضمن السير التي وثقها، هو أنه يحكي علاقة فرنسا به بالصريح، ويكني عن علاقته هو بفرنسا، فتنبئ الحكايات عن طبيعة تلك العلاقة، خاصة في الجانب الذي يصل بينهما، وهو العمل الفكري وموضوعه وما يتحكم فيه، وذلك وفق ما شهد به. ومحاولة القراءة هذه إنما تتوجه بالأساس إلى فرنسا، وإلى شروط ونوع السلطة التي تفرضها على أركون، ومدى تدخل تلك السلطة ومقتضياتها، سعيا للحصول على عناصر التحليل التي تمكننا من فهم شخصية فكرية، هي أبرز شخصيات العصر التي تناولت القرآن بالقراءة على المنوال الفرنسي. ولعلها أن تعين في التعرف على الملامح العامة لقراءته التأويلية للقرآن؛ من حيث خلفياتها المتحكمة، ومن حيث علائقها المؤثرة في أركون وفي قراءته. فالمقام مقام التحليل بالدرجة الأولى. ويوجد إسهاب في الفقرات المقتبسة عن أركون حول الاضطهاد التي تعرض له ولم يشفع له شيء مما قدمه، لأن كل فقرة تتناول جانبا من المحنة، فلم يمكن اختصارها ولا حذفها...

وليس المقصود من العرض شخص أركون، وإن قصد التنقيب عن العوامل المتحكمة في إنتاجه الفكري. أما ما صرح به فإنما يدعو قارئه إلى تأمل فنون السياسة الفكرية الفرنسية وتمظهراتها، وفعلها بالمثقفين العاملين في حقولها الفكرية أو البحثية وفي مؤسسات المعرفة بها، وشروط المعرفة والبحث وقوانينهما..

1/ محنته مع مقالة جريدة Le monde الفرنسية:

كتب أركون عما تعرض له أثناء مسيرته الفكرية في فرنسا من محنة ساحقة، وكان سببها تصريح له "أسيء فهمه" – على حد تعبيره – في حق سلمان رشدي صاحب الكتاب الشهير "آيات شيطانية" الذي أساء فيه إلى القرآن. ونشر التصريح على جريدة "le monde"، فشنت عليه بعد مقاله المنشور حملة قوية من الآراء المنتقدة والتصريحات المتهمة له، ولا يزال يذكر تلك المحنة ويعلق عليها في

كتبه وحواراته، ويشرح الأسباب، ويبرر مقالته بأكثر المبررات إقناعا، ليقول بأنه لم يتحول عن خطه وإنما أسيء فهمه. وقد كتب عنها غيره أيضا إما في سياق دفاع عنه أو نقد له، لأنها أثارت عاصفة من الجدل لدى الأوساط المشتغلة بمثل هذه القضايا. وقد قدم أركون مرافعات عدة يرد فيها على الجريدة التي اتهمته بالأصولية إثر مقالته في الجريدة، وظل كذلك حتى آخر مؤلفاته..

والشاهد في تلك المحنة هي جملة المواقف العدوانية وخاصة من قبل الجهات التي تملك من السلطة الفكرية والمعنوية ما يجعلها تحل نقمتها وسخطها لتقتلع مكانة أي كان من أعدائها أو على الأقل ممن قصر أو حاد قيد أنملة عما كان معتادا منه. وتبريرات أركون وشكاواه هي من جملة تلك الآراء..

ويبدو أن أركون لا يحتاج لمراجعة آرائه وتصريحاته من خارج نفسه ! ويتكلم من حالة انغماس في الأسى يرثى لها ! ليس لأن ما حل به يستحق الأسف، بل إن أسلوبه في التبرير واستعراضه تاريخه مع فرنسا وكيف كان مخلصا لها، ثم يمحى له كل ذلك عند أول أزمة شككت في خياراته ! في الواقع تلك التصريحات لا يمكن أن تقابل بأي تعليق ! إلا ما تعكسه عن السياسة الفكرية الفرنسية بوضوح كامل !

في الواقع، إن ما سيأتي لدى أركون من حديث عن هيجان في الموقف الفرنسي، لم يكن أبدا مبالغا فيه، بل كان مدهشا للغاية، وهو يكشف بحق عن حالة معلنة من مواقف الثقافة الفرنسية غير المبررة، ولا يهمها أن تبررها، بل إنها غير معقولة مهما يكن المنطق المحتكم إليه، وما زالت مستمرة، حتى بعد وفاته. لقد كانت حملة من السعار والإدانة الواسعة، وعومل فيها براديكالية عنيفة وباستعلاء، وبلسان حال يقول : لا يحق لأحد أن يرفع رأيا يراه هو ! أو: إذا لم تلتزم في أدنى تصريحاتك بأعلى شروطي ولم تراع أبعد أهدافي فأنت أعدى أعدائي ! ويمكن لأي ممن يريد أن يتعرف على حدَّتها أن يكتب على أي من محركات البحث: اسم الجريدة، وتاريخ نشر التصريح، وهو 15مارس1989، ومعهما اسم أركون، كل ذلك باللغة الفرنسية، لتنهال عليه مختلف التهم الموجهة إليه والتي تدينه بقوة، وتصفه بالإيديولوجي، المضاد للعلمانية ! وحقوق الإنسان، مع أنه لا شيء منها يصح، وما صح منها ففي اتجاه معاكس للإسلام، فقد علم عن أركون أنه كان راديكاليا تجاه الإسلام؛ ومن تلك التهم والإدانات أنه حاكم سلمان رشدي على خلفية قدسية مكانة النبي عليه الصلاة والسلام؛ ومنها: محمد أركون شن حربا على جريدة اللوموند،

«Mohamed Arkoun se livrait vraiment, lors d'un entretien au journal Le Monde publié dans l'édition du 15 mars 1989, dans le contexte de la fatwa prononcé contre Salman Rushdie (14 février 1989 par l'ayatollah Khomeini) pour ses *«Versets sataniques du coran »*, « Mohamed Arkoun,

un idéologue de la domination du religieux contre la laïcité et les droits de l'Homme» [(1)].

أو تقرر بأنه يدعم الخميني في فتواه:

M. Arkoun soutient Khomeyni en condamnant Salman Rushdie [(2)]

أما عن حقيقة تصريحه وهو الآتي، وإن كان يلحظ فيه شيء فهو امتلاك أركون حق تعبير منفصل حول رؤيته في حواره مع هنري تانك سبب النزاع؛

«Quel jugement portez-vous sur le livre de Salman Rushdie?» l'interroge le journaliste Henri Tincq. « Il s'agit d'un roman, et il appartient d'abord à la critique littéraire de se prononcer ; mais ce livre touche à cette région du sacré essentielle à toute existence humaine, constitutive de toute société. (!) Je refuse l'a priori facile et réducteur qui consiste à dire qu'un écrivain a le droit de tout dire et de tout écrire. Salman Rushdie a commis plus qu'une légèreté. La personne du Prophète est sacrée pour les musulmans et elle doit être respectée comme telle, même dans une fiction littéraire ou pour exprimer une situation politique donnée, car ce livre est lié par bien des aspects au destin politique des musulmans indo-pakistanais. « De là à utiliser des symboles et des figures qui ne sont pas propres seulement à l'histoire identitaire d'un groupe, mais qui se réfèrent aux événements inaugurateurs de l'islam et aux paradigmes de l'existence humaine, je dis non. »[(3)]

---

[1] - Guylain Chevrier, Mohamed Arkoun, un idéologue de la domination du religieux contre la laïcité et les droits de l'Homme, Article du n° 025, Publié le02 mars2008, http://ripostelaique.com/Mohamed-Arkoun-un-idéologue-de-la.html

[2] - Geneviève Harland, M. Arkoun soutient Khomeyni en condamnant Salman Rushdie, lundi 27 août 2012,http://www.kabyles.net/m-arkoun-khomeyni-en,5978.html

[3] - Guylain Chevrier, op.cit.

يقول هاشم صالح مترجم أعمال أركون ، داعما لموقفه، في أحد هوامش الترجمة، بأن بعض المستشرقين الوضعيين اتهم أركون بأنه أصولي في نهاية المطاف، أو في أعماق نفسه [1]، وأنه لا يتبنى العلمانية، وهو ما فهموه من كلام له أدلى به في مقابلة مع جريدة le monde. وقد سأله هاشم صالح في حوار أدرجه في ختام كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" عن تلك القضية، وكيف اتهم فيها بأنه ضد التنوير ؟ أجاب أركون بمرافعة تبريرية مدافعا عن نفسه مقدما الأسباب التي جعلته يقول ما أسيء فهمه وهو الآتي: « العرب والمسلمون بشكل عام يعشون مرحلة تاريخية صعبة جدا. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة... ويشعرون بأن ركب التقدم والحضارة قد سبقهم كثيرا، وأنهم عاجزون عن اللحاق به (...) وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط، (..) ضمن هذه الظروف تصبح حرية الفكر ترفا ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة أفقا للخلاص (...) وهم يتعلقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكني أضفت أيضا بأنه ينبغي أن يتعرض التراث العربي الإسلامي للدراسة النقدية-التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوربا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحدا لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصف الآخر. بل وتوهموا أني ضد حقوق الإنسان !(..) قليلا من الحياء إذن (...) لقد سبب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوربية بشكل عام...» [2].

ثم يواصل سرد البنود التي التزم بها ولا يزال، ويؤكد عليها، ومنها؛ أن يدافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير مع الاعتراف بأنه حرر العقل من اللاهوت الد وغمائي القديم. ويضيف أركون إلى التبرير السابق بأن هذا التراث الإسلامي « له عدة وظائف وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. و بما أنك لا نستطيع أن تنقذهم ماديا فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم هذا شيء لا إنساني» ! ولكنه يؤكد في الوقت ذاته على ضرورة الدخول في معركة مع التراث للتخلص من ماضويته ورواسبه التي تشد إلى الأسفل؛ « لا يكفي أن تقول أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتغير ذلك التراث ! هذا وهم وسراب» ثم يضيف حول ما ينبغي له من تقدير..« ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل، ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يقدم له» [3].

---

1 -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 21.

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 318.

3 - نفسه، ص 319.

لا يمكن التعليق بما يضيف على دلالة الفقرات التي اعتذر بها ومثلها كثير.. والراجح أنه قد خانه التعبير أو السياق فلقي جزاء لم يكن له به قبلا ! وقوبل بما يجعله أكثر يقظة في قابل كلامه وأيامه !

إن ردة فعل أركون على ما تعرض له تحيلنا على التعرف على الجانبين أو الطرفين المتحكمين فيما قدمه من أعمال، بما فيها قراءة التراث - وهو الوحي في منظومته العقلية- ، وأركون هو الطرف الأول الفاعل، ونجده يلتزم بشكل كامل أمام الجهات التي هي الطرف صاحب السلطة والوصاية كلها. وهذه الأزمة التي مر بها جاءت لتشرح الواقع الفكري العالمي وهي أيضا تمكننا من فهم طبيعة العمل الذي يؤديه أركون في قراءاته التأويلية لتراث المسلمين، ثم تكشف عن الدقة والصرامة كشروط لعمل لا يسمح فيها أبدا بأي تهاون حتى في "التعبير" ولا بالخروج عن الكيفيات والضوابط.

في خضم تلك الأزمة وبعدها صرح أركون وهو يبرر بما لا ينبغي أن يقال، ويعلنه ولا يخجل من قوله ! ولا يتكلف مداراته مع أن الحالة تتطلب شيئا من التغطية، لكنه لم يفعل ! وهنا نجد أنفسنا أمام حالة نفسية استثنائية، فيبدو أنه لا يرى شيئا من ذاته ولا من نفسه ولا من أمة أسلمها في تبريره قبل نفسه وبعدها، إنه لا يشهد إلا هذه الجهات التي لم تتسامح معه، وأرادته وفق المقاييس الدقيقة جدا، وتمنع عليه أن يحيد بمقدار ذرة، ألم تكن "الدوغمائية والإيديولوجية" الأرثوذكسية الإسلامية أرحم به ! وهو الذي يصف حاله آنذاك: « وعشت لمدة أشهر طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ »، لكنه لا يتخلى عن لؤمه، « وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود أو المسيحيون في أرض الإسلام »، « كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات من الجدية بحيث أن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صنف في خانة التيار المتزمت ! وأصبح محمد أركون أصوليا متطرفا !! أنا الذي انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع لنقد العقل الإسلامي أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة ». وقد ورد عنه أيضا تصريح في غاية الأهمية : «إن مقالة اللوموند كلفتني غاليا بعد نشرها، وانهالت علي أعنف الهجمات بسببها، ولم يفهمني الفرنسيون أبدا.. على الرغم من أنهم يعرفون جيدا كتاباتي ومواقفي... ونهضوا جميعا ضد هذا المسلم الأصولي، الذي يسمح لنفسه بأن يعلن أنه أستاذ في السوربون ويا للفضيحة !! لقد تجاوزت حدودي، أو حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني... وفي الوقت الذي دعوا إلى نبذي وعدم التسامح معي بأي شكل، راحوا يدعون للتسامح مع سلمان رشدي.. وهذا موقف نفساني شبه مرضي أو رد فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة. إنها لا تحتمله بل وتتهمه بالعقوق ونكران الجميل... فنلاحظ أن اكتساب الأجنبي للجنسية الفرنسية في فرنسا الجمهورية والعلمانية يلقي على كاهل المتجنس الجديد بواجبات ومسؤوليات ثقيلة... فالفرنسي ذو

الأصل الأجنبي مطالب دائما بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار، فإنه مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم»[1].

2/ فرنسا تعذبني . .

لقد صرح أركون في ما تلقاه من قبل فرنسا حتى بما لا يصرح به عادة، لكنه حين يتقدم في بعض الأحيان بالشكوى أو بأشد ما يقاسيه منها، يتجاوز ذكر محل الخلاف ويسكت عنه، وعن نتائجه ويسود كلامه الإبهام والخفاء واللاتناسب بين موضوع الشكوى المجازي،أو البديل عن الحقيقي، والذي لا يكافئ أبدا نتائجه مع فرنسا ولا يعد هَمًّا بالمرة.

هذا الخلاف أو الهَمُّ يتحدث عنه أركون بقليل من البوح وبأَمَرِّ الشكوى، وقد كان ذلك في أحد آخر حواراته وقبل وفاته بشهور(مارس 2010)، وهو منشور ضمن ندوات له وتسجيلات على موقع الـ youtube[2] . والفيلم من إعداد رشيد بن زين. والحوار باللغة الفرنسية يستهله بقوله: « فرنسا تعذبني، وقد كانت دائما تعذبني »، لكنه حين يأتي لذكر السبب وهو مكمن الغرابة يقوم: « لست وحدي (أي في ذلك العذاب) ولكن المغاربة بشكل خاص عاشوا أو يعيشون تلك الوضعية ».. وهذا المقطع الخاص بالمغاربة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع، حيث لم تعرف عنهم معاناة مشابهة، أو بهذا الحد. ويعيشون في فرنسا أحوالا مستقرة ككل المهاجرين أو المتجنسين .. مما ويلغز كلامه عن معاناته حين يستعير صيغة المغاربي لينتقل بها من الخاص جدا إلى التعميم ضمن إقليم كامل كأنه يختفي به وضعية خاصة به لا يستطيع الإفصاح عنها. ثم يعود ويقول بأن فرنسا لا تحترم تاريخها أو ربما ليست وفية له: « La France n’est pas respectueuse de son passé et rejette une partie de son passée comme une sorte de peste… » .. ثم أي قطعة تريد فرنسا رميها أو محوها من تاريخها كما لو كانت وباء أو طاعونا ؟ ! وأركون يجد نفسه مرتبطا بتلك المرحلة، وسيمحى أو يرمي معها حتما. أما تاريخ فرنسا في مستعمراتها فهو أسود وقاتم ومعلوم لدى الخاص والعام، ولا يمكنها رميه ولا محوه ! ثم إنها تتبجح به، ولا تزال تتحدث عن منافع الاستعمار ! وأما المغاربة فلا تاريخ لهم مع فرنسا غير الاستعمار وهو الآخر معلوم مفروغ منه. إن أركون بلا

---

[1] - أركون، الإسلام، أوربا، الغرب،(ص 45، 101، 126،106، 139). والفقرات نقلا عن مقال بعنوان اعترافات محمد أركون لصاحبه سليمان من صالح الخراشي وصدره بفقرة "المراد هوفمان" من كتابه "رحلة إلى مكة" جاء فيها: "إن الغرب يتسامح مع كل المعتقدات والملل، حتى مع عبدة الشيطان. فكل شيء مسموح به إلا أن تكون مسلما" انظر الموقع http://www.saaid.net .

[2] - أركون في حوار مسجل من إعداد رشيد بن زيد، بتاريخ مارس 2010، منشور على موقع www.youtube.com

شك يستدعي فئة لها اسم واضح لينفس من خلالها عن فئة لا يستطيع الإفصاح عنها وثمة ما يمنعه، أو لا يتوفر له من لغة الناس وأعرافهم، ما يسمح له بالتعبير عن حالة مجهولة، ولكنه يصر على إحضارها، والتحدث عنها وعن ظلم فرنسا فيها، ويريد استرداد الحق فيها وشرعنتها أيضا وإعطاءها صيغة وصفة مقبولة تظهر من خلالها. ويؤكد ذلك ما يردف به من أن فرنسا لا تريد أن تتحدث عن ذلك الجزء من تاريخها « ...et dont qu'elle ne veut pas parler » ويحدد بدايته بالرحيل أو « Le départ » وهو أوان مغادرتها الجزائر، يقول عنها: «في تلك اللحظة أحدثت قطعا حاسما وتمثل في النسيان والمحو من الذاكرة ».

لقد اشتكى أركون من مشكلة حقيقية ولكن تحت مسمى آخر. إنه يذكرنا بحالة المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي يقول محرر كتاب سيرته [1] "ديديي إيريبون" « Didier Eribon » بأن فوكو حين كتب عن تاريخ الجنون، إنما كان يكتب عن نفسه، وعن فئته الشاذة التي يرفضها المجتمع، ويعاملها بالنبذ والإبعاد، وهو ما كان يسبب له الألم والمعاناة التي دفعته للانتحار مرارا، فحاول من خلال "تاريخ الجنون" فرض الحيز للفئات المنبوذة من خلال إحداها التي يسمح بالحديث عنها، وهو الذي كان يقول بأنه يقدم فلسفة لإيجاد الحلول، ويقول بأنك لا تستطيع أن تدخل فعلا مرفوضا إلى مجتمع لا يقبله لأنه سيرفضه. ولكن أنشئ له ثقافة .. فهو يرى أن يتجاوز التوقف بتفكيره عند المشكلة، بل دوره أن يجد لها حلا وحيزا أو صيغة تعايش على الأقل.

ربما وجد أركون بدوره حلا مشابها لتجاوز حالته التي تحدث عنها وهي أكثر ما عذبته فيها فرنسا ! فكان يمرر خطابها وسط خطاب آخر حيادي، ويمنحها الوجود بمشروعية حقوق المغاربة التي لم تكن أزمة قط. ولكن أين يكمن النبذ في تلك الحالة ؟ والتي رغم شكواه من فرنسا فيها يظل وفيا تجاهها، يقول فرنسا عذبتني في أول الحوار ثم لا يملك في آخره أو ربما لا يعرف إلا أن يقود المغرب العربي وشمال إفريقية برمته ليلحقه ثقافة وتاريخا ونسبا بأوربا ! إنها ازدواجية واضحة في مواقفه مع فرنسا. يتعرض للنبذ بسببها ربما ولا يجد منها سوى الإنكار ويُغَيِّب الأسباب وهو يحاول شرح معاناته، ويؤسس لفكر يرفض كل أنواع النبذ والاستبعاد ولو كانت مشروعة في كل الأعراف الإنسانية، ويدعو إلى المصالحة مع المستعمر، ويقف ضد ما يسميه بأنظمة النبذ.

---

[1] - Didier Eribon , Vidéo Ina - Didier Eribon Michel Foucault, vidéo – Archives, vidéos Ina.fr. publiée le: (4/9/ 2011). وانظر أيضا كتابه المطبوع Didier Eribon, Michel Foucault , éd, Flammarion.

3/ السيرة الذاتية والتأويل؛ دلالات وتقاطعات:

(أ) / استحكام القيد وانفتاح التأويل:

هذه المراحل والمحن التي عايشها أركون، وتجاوب معها على نحو خاص، على المستوى الفكري والشخصي. تعطي إشارات واضحة وموجهة نحو المعنى العام للقراءة التأويلية أو للفعل التأويلي لديه ! كأنه يوجه فكره في اتجاه يمحو فيه كل ما يمكنه أن يمحوه ويعدم فيه أو ينفي كل ما يمكن أن يعدمه أو ينفيه و يتصرف تجاهه بالمحو والإزالة. لكن أركون مُحِيَ وأزيل من مأمنه. لا من الجهة التي كان يخشاها ويعد لها المعارك ووسائل الهدم والإزاحة من خلال قراءة تحويلية شاملة للتراث الإسلامي ومصادره بجملتها، ويفتح التأويل على مصراعيه وبالقدر الذي يذهب بالمعايير كلها وعلى قدر استحكام العقدة على الذات، يفتح التأويل ليسمح له بالوجود لأن النص ربما يهدد وجوده.

على أن شدة العذاب المسلط عليه من قبل فرنسا لم يزده إلا استمساكا بها، ففي أزمة جريدة le monde كان همه تبرير موقفه لاستعادة القبول ! ويبدأ هذا الحوار أيضا بفرنسا تعذبني، ثم يأنها تمحوه – وهذا قوله - كما يمحى الوباء، ولكنه حين يستأنف الكلام يخلص لها كل الإخلاص ويسوق المغرب العربي ليجعله أوروبيا، يبدو أنه لا يرى في الوجود غيرها أو ربما يراها هي الوجود، وهو ما يعيدنا إلى سؤال الذات والانتماء ثم المعرفة ! وهو سؤال ذو فروع...؛ متى تم تشكيل أركون على هذا النحو وتم إقناعه بأهمية فرنسا كأهمية الأم أو الإله، حتى يفر منها إليها ! ولم يفكر قط في التحرر من قيودها، ويتصور أن ذلك كان متاحا بالنسبة له - غالبا -. وهل كان ضحية تربية المدارس التبشيرية ثم الرعاية الاستشراقية والتي انتهت بإعلان أحد أصدقائه المقربين الأب كريستيان د ولورم وفاته مع ترجمة يسيرة كانت أبرز معالمها "مدرسة الآباء البيض" وتدخل ماسينيون لإلحاقه بجامعة السوربون؟

أما إعلان وسائل الإعلام الفرنسية وفاته عبر قنواتها فقد كان على الطريقة الفرنسية؛ فعرض الخبر الذي أعلن على قناة "فرانس 24" مثلا ومرّ في شريط الأخبار أسفل الشاشة، كما أذكر شخصيا "وفاة المفكر الجزائري محمد أركون.." ولم تزد على ذلك ! وبعد أن تنصلت من كل علاقة لها به ! وردته إلى جنسيته الأولى وما ظلمته.. و كانت تلك الجملة المقتضبة تعريفه الوحيد، و لعلها إحدى أشكال الدراسات الإثنية التي أنتجتها العلوم الإنسانية المعبِّرة عن نظرة لاسامية قاسية عنصرية مع أنه كان أيضا فرنسي الجنسية، وقضى ما يزيد عن نصف القرن في دوائرهم الثقافية ومؤسساتهم العلمية وعبَّر عن رؤاهم الشخصية، وتنازل -كما كان يعترف دائما- عن كل أشكال التضامن مع أصوله وتقاليده[1].

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 21.

(ب)/ معاني الذات والتأويل؛ الكمون والتجلي:

من خلال استعراض المحطات الأساسية في حياة أركون على الرغم من تفرق المعلومات فيها وتضاربها، نجد أنفسنا في كل مرحلة أمام إشكال مركب، منذ الحديث عن طفولته الأولى إلى حدث وفاته وكيفية إعلانه، تلك الإشكالات المركبة تجمعها جميعا مشكلة الذات واكتمالها والوعي بها، ثم باعتبارها هي من تنتج المعرفة، وثمة عامل أساسي متحرك، ويتحكم في العلاقة بين الذات والمعرفة ويتوسطها وهو مشكلة الانتماء.

لقد كانت في سيرة أركون الذاتية معالم ناتئة أكثر من سواها، وهي تحتم النظر في دوافعها أو في دوافع صياغتها على النحو الذي قدمها به، لأن الأصل أو الفطرة ليست كالافتعال الذي يستدعي سؤالا ملحًّا لماذا تكون السيرة الذاتية على هذا النحو وما مكامن التأويل فيها..؟

أما الذات فيها، فمن حيث مخاتلاتها وإخبارها بالوجود في مكانين وفي الوقت ذاته، وتقرر أول عمرها وفقا لآخره وتتحكم بقراءة الخبر من خلال التصرف بتفاصيله، وتخبرنا عن عقدة تخفيها وتشكو نتائجها، وتلغي مراحل من عمرها وتطمسها.. وتلك الذات ضحية دائما ! منذ انتقالها من بلدتها الأمازيغية أو ربما قبل ذلك وتذكر استحالة التواصل عليها، بل وكانت بطلة منذ مرحلة الطفولة لأنها حينها استطاعت أن تقيم مسافة نقدية بين نفسها وبين قناعتها الذاتية الأكثر حميمية ورسوخا [(1)] ، واستمر معها موقع الضحية حتى الشهور الأخيرة من عمرها فالجهة الأثيرة والفضلى لديها عذبتها دائما وهي فرنسا، وببساطة قررت محو جزء من تاريخها لم يعد لها به حاجة، تنتمي تلك الذات إليه بشكل ما، وعدَّته كما لو كان شكلا من أشكال الوباء وفعلت ذلك بطريقة تقليدية تخلو من الحداثة وتأويلاتها.

ويلاحظ بقوة كم تبالغ هذه الذات في إثبات تفوقها وفرادتها، فقد كانت شخصيتها استثنائية منذ سني الابتدائية. واهتماماتها العلمية المتخصصة بدأت مبكرا جدا وكانت ناضجة عند بدايتها. إلا أنها تقنع بما هو اعتيادي جدا وتحصيل حاصل كتقديم محاضرة أو تنشيط ندوة لتبرِز من خلاله أهميتها ولكنها ذات تتترس بسلطة دائما سياسية أو علمية ولا تقوم بذاتها وهي علامة خوفها.. وأهم محددات الذات هو انتماءها.

[1] - السابق، ص 21.

(ج)/ الانتماء والتأويل

إن من أوضح علامات الانتماء بلا شك هو الاحتماء وطلب الدعم، واستمداد القوة، كالتي تطلبها من العلوم الإنسانية الغربية، في أكثر صور القوة تخصصا، وأتى بها أركون كآليات لتفكيك النصوص الدينية المقدسة، وأتى معها بسلطتيها؛ السلطة "العلمية" لأنها أنتجت في الجامعات ومخابر البحث، والسلطة "الغربية" لأن الغرب يرمز للقوة في الثقافة الأمية الشائعة. وكثيرا ما طلب منه التدخل من أجل تنظيم مناهج التعليم في الدول العربية والإسلامية، لأن خطرها يحدق به، فتلك المناهج تعلم الظلام والعنف، بعد أن رفض أسلافها في ثوراتهم التحريرية أنوار الغرب والتي كان الاستعمار بدوره متخاذلا ولم يفرضها بالقوة، وها هو الغرب يتهاون اليوم أيضا في مراقبة التعليم !

بعد أن كان أركون يقرر نوع البحوث وطبيعتها بسلطة الاستعمار وقوته، وأتى بمثال نولدكه وجيله الذين استطاعوا بحماية السلطة الاستعمارية تناول القرآن[1] في بحوث "طليعية" منتهكة لحرمة القرآن ومصدريته ومضمونه، نجده يشير إلى سلطة الاستعمار التي باتت تتراجع، حيث لم يجد أركون الحظوظ والظروف نفسها لتطلعاته حول القرآن ؛ فالأنظمة العربية كما يتهمها تحمي القرآن، ويعلل على منواله بأن السبب هو أن القرآن يحميها ! ألا يُطلب منه هو أن يحمي من يقوم على حمايته ! والمنافع تقوم على التبادل .. ألا تحتل المنافع ومبادلاتها مساحة في ميادين التأويل؟... ولذلك يظل تحت الحماية الكاملة ويقترب من مراكزها ويستدعيها في سلطة القوة وفي سلطة البحث العلمي ومنهجيته، فـ"الغرب هو الذي ينتج المعرفة"، و"من رأي الإغريق ينبغي أن ننطلق .."

ورغم ما يتلقاه من فرنسا من العذاب الذي لا يحتمل كتمانه تظل الشكوى إليها كمانح للحماية، ويقرر بأن الإنسان صار قادرا على تدبر شؤونه بذاته، ويرفض الغيب ويقرر إلغاءه مع اللاعلمية ويستعين بصرامة الغرب المنهجية وغيرها، لكنه لا يقرر إلغاء تعاقدات أضرَّت به كثيرا.. كأنه انتماء قد استحكم...

(د)/ انغلاقات الذات، ومنافذ التأويل ..

لم يتوجه أركون بعنف لفظي ومعنوي تجاه نص ديني أو سورة قرآنية أو حديث مثلما توجه به نحو سورة التوبة ولم يحنق على آية مثلما كان حنقه على الآية الخامسة، والتي خصص لها فصولا بحالها من دون أن يغنيه ذلك عن ذكرها بين الحين والآخر.. و يستدعي المناهج لتثبيت الغبن والاعتداء في حق المنافقين المضطهدين، إنهم مهددون "بالتصفية الجسدية" لمجرد أنهم تبرؤوا من العهد ! وهكذا تصبح نكث العهد قضية إنسانية ! وسورة التوبة عنده هي النموذج الذي اختار أن يحلله ليبرهن على

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45.

الصحة النظرية والغنى لفرضيته التي ترتبط بين العنف والمقدس والحقيقة؛ فالذي يمتلك المقدس يمتلك الحقيقة ويحق له ممارسة العنف ضد الآخر الذي لا يعتنق دينه [(1)]، و بخاصة منها الآية التي تجعل «المسلمين المسالمين في وضع حرج جدًّا بسبب هذه الدعوة الصريحة التي يطلقها القرآن لقتل جميع المؤمنين بتعددية الآلهة أي المشركين الذين يرفضون التخلي عن دينهم واعتناق الدين الحق: أي الإسلام، وبما أن المسلمين الهادئين لا يستطيعون إنكار صدور هذا الأمر بالقتل عن القرآن ذاته فإن الكثير منهم يتحاشون عادة الاستشهاد بهذه الآية المحرجة لهم ..»[(2)] !

يمتزج في النموذج الواقعي الذي قدمه من سورة التوبة أكثر من خطاب. فهو ينسب القتل للقرآن، كما ينسب له العنف الذي يكني به عن الإرهاب، - لقوله: « يلاحظ القارئ... أني أتحاشى تناول مسألة الإرهاب بشكل مباشر..»[(3)]، ثم يردف بأن أعمال العنف هي الأعمال الإرهابية ! – كما يتهمه بالبغي على ناكثي العهود من المنافقين. مثلما يمتزج في قراءته لها كل من الذات والانتماء والمعرفة أو التأويل بحيث لا يمكن بأن حال الفصل بينها ولا بين الخطاب السري الخفي الذي يدافع عن فئة منبوذة في كل الأعراف، و بين الخطاب العلني الذي يغطي الأول ويُدين القرآن ويتهمه في ثلاثياته الأنتروبولوجية "العلمية" التي يطبقها على "النص المقدس" وفق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة ! ويتغطى بسلطتها ليمارس تأويلا يحوِّل فيه القيمة المرفوضة بالفطرة إلى حق إنساني مفروغ منه، أعدل من الحرية و من حق الوجود ، ومن حق رفض الاضطهاد بسبب العرق أو لاحتلال الأرض، أو ما شابهه من القضايا الإنسانية الكبرى.

إن أركون يمرر الخطاب المرفوض، ويرسم الوجود له ولأصحابه الذين لا حيز لهم، من خلال دراسات ومقاربات ذات طابع منهجي تخفي أكثر مما تعلن، وتجعل من المواقف المرفوضة مواقف علمية، فيُمَكِّن لها بسلطة العلم. ويجتهد في إنشاء أجواء فكرية وفضاءات إنسانية من خلال مشاريع فكرية كالأنسنة التي تَعِدُ بمشاع إنساني يستوي فيه المحترم والمنبوذ لأنه وفق القوانين الجديدة للتأويل لن يكون هناك سبيل إلى التمييز بينهما.. كما لن تكون هناك الحاجة إلى ذلك التمييز..

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 51.

[2] - السابق، ص 66.

[3] - الهوامل والشوامل، ص 48.

(هـ)/ التأويل وفضاءات الفكر:

إن انغلاقات الذات واستحكامها على شخص هذه السيرة، وطفرة الانتماء، وشعور بالنبذ، وجد المنافذ في التأويل، وانقلب إلى تصريحات شرسة، ومشاريع بحث تتوجه نحو ما يتيقن من أنه المقاتل من تراث الأمة، وهو لا يدرك بأن المصدر الذي يتوجه لقراءته وهو القرآن لا يكون مقتلا بأي حال. فأخطأ التحليل والفهم ، فأخطأ الإصابة.

والشاهد في كل ما تقدم في السيرة الذاتية وفعل التأويل هو التوقف عند عقدة الذات حين تتحول إلى مركز ومرجعية في الفعل التأويلي وفي الرؤية للوجود والكون والإله ولكل شيء ! أي مسافة نقدية يمكن أن تقيمها ذات لا تدرك ذاتها ! وأي موضوعية ترتجى في خدمة انتماء بديل ضد انتماء أول كان مرجعية لأمته التي اقتنع أو أُقنِع بأن تلك المرجعية مُدانة أمامه وعليه أن يعيد قراءتها ! وهل ستخلو تلك القراءة وأدواتها ذات الفعل المحسوم سلفا، من تراكمات النبذ والحذف ومن نوايا الانتقام وتقريرات الرفض؟

الفصل الأول

البرنامج الفكري؛ المشاريع:

الإسلاميات التطبيقية، نقد العقل الإسلامي، العقل المنبثق الصاعد

المبحث الأول: تعريفها، تاريخها، علاقاتها، إشكالاتها

المبحث الثاني: إبستيمولوجيا النشر والتوزيع

المبحث الأول: برنامجه الفكري

أولا: المشاريع المكونة لبرنامج أركون الفكري

لقد منح أركون حيزا مهما من كتبه لمشاريعه الفكرية ، فاستعرضها وتحدث عنها بإسهاب، وكيف تشكل منها برنامجه، وهذه المشاريع هي، وباعتبار أقدمها إنشاء، مشروع الإسلاميات التطبيقية، مشروع نقد العقل الإسلامي، وكلاهما يحتل عنده مساحة واسعة تنظيرا وتطبيقا، أما المشروع الثالث والذي يقدم أركون مزاياه وشيئا من تصوره وعلى سبيل التنظير، فعنوانه العقل المنبثق الصاعد ! وكل ما عرفه به مزايا وخصائص كانت مثالية لعقل فاضل.....

والذي ينبغي الإشارة إليه، قبل التعرف على المشاريع وتاريخها وسبب وصفها ويلحق ذلك من موضوعات، هو أن أركون حين يستعرضها ، يقدمها في سياقات منفصلة، وفي كتب مختلفة، ويخص كل مشروع منها بدايات وتاريخ واهتمامات ومهام بحث وفكر، والذي يجمعها كما يظهر جليا هو توجهها نحو التراث الإسلامي ومصادرها، ثم يعممها على العالم الإسلامي المعاصر وإنسانه باعتباره حالة ناتجة عن ذلك التراث، وهذا الأمر لا يختلف لديه ولا لدى مترجمه ، أما الدراسات المقدمة حول أركون ومشاريعه فإنها تقدم مشاريعه على نحو يتوجه نحو مضمونها، ولا يراجع اتصالاتها أو انفصالها إلا من حيث المضمون، إذ لا خلاف حول ما يتعلق بالتوجه الفكري والمنهجي لديه من حيث التنظير والتطبيق كليهما،؛ ففيما يخص تحديد مشاريعه بين الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي من حيث تمايزها أو اتصالها، أو حتى اعتبارها مشروعا واحدا... فجل من يتناول العمل الفكري لديه يتحدث عنها كما لو أنها مشروع واحد وهو نقد العقل الإسلامي وحده، أن يتناول بعضهم الإسلاميات التطبيقية كممارسة تطبيقية متجاوزا بحث كنهها، مركزا على مهامها كما يفعل أركون [1] بالضبط، ملتزما فقط بما ينص عليه أركون من مقرر منهجي، ومكرر إياه، بينما يتناولها غيره على اعتبار "أنهما وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون" [2] ثم يقرر بأن ذلك ازدواج في مستوى الموضوع لينتقل مباشرة إلى تبرير الازدواج بأنه يرجع إلى غلبة التنظير على المنهج لدى أركون، مع أن غلبة التنظير ينبغي أن يتقي معها اتقاء التكرار والتداخل.. ففي أغلب تلك الدراسات تدرج بعض المشاريع ضمن بعض وهذا الاندراج الحاصل بالفعل في عمل أركون وفي المحتوى المنهجي المتشابه في كلا المشروعين.

---

[1] - عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند أركون ، ط 1 ، منتدى المعارف، بيروت، 2010. ص 111.

[2] - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 19.

أما ما ينتهجه أركون في التعريف بهاذين المشروعين المكتملين، أنه يبني كل واحد منهما مؤسسا لحاله في تاريخ الخاص لميلاده، ويعدد له وظائف وميدان... مع أن دراسة مادته العلمية لا يمكن فيها التعرف ولا الفصل بين مادة إسلاميات تطبيقية أو نقد عقل إسلامي أو غير إسلامي !

(أ)/ التسمية:

يتبين من تقديم "أركون" مشاريعه وتعريفه به، أنه مر بمراحل تكوينية وتشكيلية، وكذلك كان حال تسميته حتى أصبحت على هذا النحو والشكل الذي أثبته والمتمثل في "الإسلاميات التطبيقية" و"نقد العقل الإسلامي"، فضلا عن مشروعه النظري "العقل الجديد المنبثق الصاعد" ،وعلى الرغم من اهتمامه بوظائف الإسلاميات التطبيقة، إلا أن وظيفته في نقد العقل الإسلامي كانت أكثر شهرة؛ و يذكر أركون أن الإسلاميات التطبيقية مشروعه الذي أنجزه ليتجاوز به " الإسلاميات الكلاسيكية " ونواقصها وهي المنهجية التي استمسك بها المستشرقون المتضمنة الفيلولوجيا التاريخية وهي التي تكون عليها أركون نفسه في مراحل تعليمه أساسية جامعية وأكاديمية قبل أن يطمح إلى تجاوزها حين تعرف على جملة العلوم الإنسانية التي ازدهرت في أوربا وفي فرنسا تحديد ما بين مرحلة الستينات والثمانينات وانبهر بها[1] ووجد فيها طوق النجاة الذي يحلم أن يبلغه إلى تغيير واقع الفكر الإسلامي.

والشاهد في تسميته إياها " إسلاميات تطبيقية " يخالف "الإسلاميات الكلاسيكية " وتكون مقابلا لها ؛ اسما ومزايا، وطبعا ستظل مسألة المزايا عائدة لاختياراته المنهجية وقناعاته الخاصة به، هذا من حيث إيراده التقابل في الاسم، ولا ينبغي أن يفوتنا أن الاسم الذي وضعه منحوتا على الاسم الأول الأصل وهو الإسلاميات الكلاسيكية، فهو وإن خالفه في "لفظة التطبيقية" فهو ينطلق منه بنية وشكلا لأنه كان أصلا له انبرى عليه ولو بمخالفته ليكون رد فعل له، كما أن " أركون " لا يخرج عنه في الاسم كما لم يخرج في إسلامياته التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية في مضمون موضوعات مشروعه وتطبيقاته حتى شكلت له قاعدة كلية...

وإذا كانت الملاحظة الأولى حول تسمية المشروع (الإسلاميات التطبيقية) هي التقابل والنحت المباشر على منوال الإسلاميات الكلاسيكية التي أراد مخالفتها وتجاوزها فإن حضور تجربة روجي باستيد Roger Bastide بكتابة الأنتروبولوجيا التطبيقية (Anthropologie appliquée) في تجربة أركون الذي أعجب بها واعتمدها كمرجع له تساعدنا في تبيين الإسقاط لدى أركون في تطبيقاته في الإسلاميات المشابهة لتطبيقات باستيد في الأنتروبولوجيا، فاندماجه في وسط يزخر بهذا النوع من الدراسات والتطبيقات توجهنا إلى تأثره بها في مشروعه بشكل مباشر ودونما تعديل عميق، فإذا كان

---

[1]- نحو نقد العقل الإسلامي، ص22.

"أركون" قد أشار إلى التقابل في مشروعه مع الكلاسيكيات فالأمر لا يقتصر عليه بل إنه جمع إليه الإسقاط المباشر أيضا...

ولو جربنا أن نرجع أدراجنا في تحليل إحدى مركبي التسمية ودلالة استخدامه لها في بعض أوجه اشتقاقها ومن خلال وجهة نظره هو أو مترجمه ومعاونه، ولا أتدخل إلا بالنقل والمقارنة، فإننا نجد أركون يفضل أن يورد كلمة إسلامياتي Islamique بدل كلمة مستشرق المشحونة بتراكمات سلبية في الوعي العربي والإسلامي، ويعنيه أن علم الإسلاميات l'Islamique تدخل أو أخذ يحل محل مصطلح الاستشراق، ثم إن أركون ذاته حين ستحدث مثلا عن الرؤية الموضوعية للأعمال الإسلامياتية [1] فإنه يردفها أو يوضحها بلفظة الاستشراقية لتأتي في موضع البدل من الأولى، وهنا يلاحظ الباحث وجود تطابق في الدلالة بين إسلاميات واستشراقيات، وإذا استمددنا من استخدام أركون للفظتين الدلالة منهما فإننا نجدها واحدة، فهل يمكننا إذن القول بأن إسلامية هنا هي (استشراقيات تطبيقية) كما يقول ترادف بديهي يواجهنا عند العودة إلى أصول استعمالات الألفاظ لديه ومن خلال الاستنتاج المباشر !

(ب)/تاريخ المشاريع ؛ تقسيمها والإشارة إليها:

كثيرا ما يتحدث أركون عن مشاريعه وعن بدايات تكوينية، فيذكر ما يمكن عده إرهاصات أو إعدادا لمشروعه ما وصفه بالشغف بالغنى الذي وفرته خصوبة المناقشات الفكرية والأعمال التجديدية [2] الكبرى التي شهدتها المرحلة البنيوية التي كانت ما بين الستينات والثمانينات من القرن الماضي في مختلف فروع المعرفة واختصاصاتها، عندما كان أركون يعد أطروحته للدكتوراه ويشارك الباحثين والأساتذة الجامعيين حالة النشوة والمتابعة الدؤوبة للنظريات والمصطلحات التي يتم اكتشافها تباعا، فكانت تزعزع الأنظمة الفكرية السائدة آنذاك. فالبديل المنهجي الحديث كان يطرح وكان أكثر خصوبة؛ أما إرهاصات مشروعة في تلك الفترة فهي التي يصفها كما يأتي: «كان هوسي الأكبر عندما حررت أطروحتي لدكتوراه الدولة في الستينات من القرن الماضي أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتوفي مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز....الخ (أفتح هنا قوسا لأقول بأنهم كانوا يتحدثون آنذاك عن الإسلامولوجيا أو علم الإسلاميات أي الاستشراق الكلاسيكي الذي أصبح عتيقا باليا بعد أن حلت محله مؤخرا في المجال الجامعي العلوم السياسية التي برع فيها جيل كيبل وأوليفييه روا وسواهما وقد

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 144، ص 203.

[2] - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص223.

ازدهر هذا العلم وسيطر داخل سياج سيطرة العلوم السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعلوم أن الفرنسيين يقلدون الأمريكان وينبهرون بهم مثلما نقلد نحن الفرنسيين...). ولكن في تلك المرحلة الذهبية الواقعة بين الستينات والثمانينات من القرن المنصرم كان علم التاريخ مزدهرا إلى أقصى الحدود. وكان ينافس علم الألسنيات على زعامة العلوم الإنسانية كلها بسبب الهالة الكبيرة التي كانت تحظى بها مدرسة "الحوليات" الفرنسية وتتمتع بها على الصعيد العالمي ككل وليس فقط على مستوى فرنسا (فلا توجد مدرسة تاريخية في العالم توازيها أو تتفوق عليها. وقد طبقت شهرتها الآفاق ووصلت إلى اليابان والصين وروسيا وكل أنحاء العالم، وكانت قد أسست من قبل مؤرخين كبيرين هما: لوسيان فيفر ومارك بلوك كما هو معلوم) »[1].

فتلك المرحلة البنيوية ومنتجاتها الفكرية بالإضافة إلى ثورة مدرسة الحوليات في علم التاريخ جعلت أركون على الرغم من تتلمذه على أيدي مستشرقين وتكونه على مناهجهم وملازمتهم، يقرر بعد ظهور تلك الفروع العلمية والفوران المنهجي الحديث ضرورة تجاوز منهجية المستشرقين فهي كلاسيكية وقاصرة، ومنهجيتها التاريخية الفللوجية وإن كانت كبداية ضرورية طبقها هو والمستشرقون من قبله على العلوم الإسلامية والقرآن، ويراها علمية وعقلانية تعرف عليها التراث الإسلامي إلا أنه قد آن له الأوان لينتقل عنها ويمتطي عدة منهجية جديدة جاءت بها مدارس فكرية وحوتها مشاريع علمية فلسفية ولغوية وتاريخية، وهي عدة تتسم فوق كثرتها بالتنوع واللاتناهي، وقد توسم فيها أركون تستجيب لتغيير منهجي كبير يحلم أن يحدثه بها على مستوى التراث الإسلامي ومقاربته ومقاربة ما يصنفه كظواهر في العالم العربي والإسلامي اليوم.

(ج)/الإسلاميات التطبيقية أو الطفرة المعرفية !

لا يخفي أركون في مقابلته بين مشروعه – الأكثر ذكر لديه وقربا من التراث والقرآن واشتمالا على تطبيقاته عليهما – المسمى بالإسلاميات التطبيقية وبين الإسلاميات الكلاسيكية، أنه أراد إحداث ثورة على منهجيتها في دراسة الإسلام وعلومه وإحداث تغيير جذري في منهجية الدراسات الإسلامية وهو إذ يروي تاريخ مشكلته مع الاستشراق ومنهجيته الفللوجية التاريخية الكلاسيكية، ثم انفتاحه المفاجئ في بداية الستينات على مدرسة الحوليات في حواراته المطبوعة في كتابه "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد". يعلن ويقر محاوره على أنه يقدم على إنجاز طفرة معرفية في مجال الدراسات العربية والإسلامية[2].

[1]- نحو نقد العقل الإسلامي، ص 23.

[2] - الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 263 – 268.

***/ المحاكاة – أسلوب المحاكاة – ودراسة القرآن**

أما اقتحامه مجال القرآن الكريم وتركيزه عليه فإنه بدا له أول ما بدا حين كان يعد أطروحته للدكتوراه عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، فأراد أن يعود إلى ما وراء الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي (استكمل دراسته) أي إلى لحظة القرآن التأسيسية لكي يفهم الأمور بشكل صحيح وليؤسس لدراسته بأساس متين، ثم ساعدته صدفة عرفته على دراسات وكتابات على الأناجيل وحين اطلع عليها لأول مرة تساءل قائلا: ألا يمكن أن نفعل شيئا متشابها فيما يخص القرآن؟ !! وكانت تلك نقطة البداية وابتدأ العمل في مجال القرآن على النحو الذي شده في دراسة الأناجيل ! وكانت كما يقول الكتب التي عرفت له[1].

ويذكر أركون عند تأريخه لمشروعه؛ أنه حين اتخذ القرآن للدراسة كان يسير على منوال كتابات دانييل روس عن الأناجيل، وهو أسلوب المحاكاة لدى أركون الذي يتسم به ويذكره بشكل تلقائي في كتاباته، فالإسلاميات التطبيقية جاءت على منوال يحاكي الأنتروبولوجيا التطبيقية، وهي بدورها محاكاة عكسية للإسلاميات الكلاسيكية. فأسلوب المحاكاة هذا هو ثاني أسلوبين أحدهما الإسقاط الآلي المباشر– الذي لا يتعرض من قبله لأي تعديل – لكل منهجية أو مقاربة أو فكرة جاءت بها مدرسة أو شخص في العلوم الإنسانية الحديثة. وهما أسلوبان يمكن التعرف عليهما عند معاينة التعريف بمساره وجهده الفكريين و يحضران بقوة ووضوح وكثرة...

أما عامل الإسقاط المباشر والآلي فهو يظهر بوضوح من خلال حديث أركون عن ما عاصره في مرحلة الدكتوراه وما بعدها من مناهج ثم جمعه هو بين ما يخوله المنهج النبوي وهو متعدد بذاته مع فروع علم التاريخ التي عرفت بها مدرسة الحوليات ثم اللسانيات بمدارسها المختلفة ومنجزاتها اللامحدودة على اتساع ميدانها، ثم عزمه على تطبيق كل تلك المنتجات التي أنشأها رواد اختصاصات العلوم الإنسانية بإطلاقها على القرآن الكريم والتراث الإسلامي، ثم تنفيذه ذلك العزم كلما سنحت الفرص أو لم كان على شكل انتقاء وإسقاط مباشر.

***/ تجاوز الكلاسيكيات بين الدعوى والواقع:**

يقدم أركون مشاريعه الحديثة بقناعة كاملة بحداثتها وجدتها، بل إن ذلك ما يميزها عنده، ويعلن ويصر على انه قد تجاوز من خلالها الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية وخرج بواسطتها من الفيلولوجيا وسجنها الذي اتهم أستاذه بلاشير بأنه أراد سجنه فيها، ولم يعلمه كيف يخرج منها [2] !

---

[1] - المرجع السابق ، ص 266.

[2] - المرجع نفسه، ص246.

وينبغي النظر في عمل أركون بعمق لبحث إن كان تجاوز فعلا تلك الكلاسيكيات بكل معنى التجاوز وأتمّه؟ أم ظل قابعا فيه ولم يتخطه بقليل ولا بكثير، وهل ظل مسجونا فيه من حيث ظن أنه قد تحرر منه؟ وبعبارة أخرى هذا المشروع أو غيره، ولبُّه قراءته التأويلية للقرآن والتي ظن أركون أنه قد انتقل فيها عن كل ما هو استشراقي وكلاسيكي، وعامل نفسه من خلال كلامه – لا تطبيقاته لأنها محل درس – على أنه انتقل كليا إلى المناهج الحديثة يدعو للنظر هل ثمة انتقال من أرض منهجية إلى أرض منهجية أخرى متباينة في عمله، أم أنه ظل حيث هو!

***/أفضلية التطبيقات الإنسانية الحديثة لديه، وإقصاء الدراسات اللاهوتية:**

تنال المشاريع الفكرية أهميتها من خلال آليتها المنهجية وما تضطلع به من تأثير فعلي أو تغيير على مستوى الفكر ومناهجه، على وفق المر ادات والدوافع السابقة، ونجد أركون يوثق وهو بصدد تخير المناهج التي يبتغي من خلالها القدرة على القلب والتجاوز والكسر والإزاحة، أنه قد سبقت له محاولات في مجال المنهج وإسقاطاته على التراث بعد محاولة صياغته وتعديله، وكان أهمها في اختصاص علم اللاهوت حيث يقول : « كنت قد شاطرت الجو العام السائد رأيه في الدعوة إلى تشكيل (لاهوت حديث) في الإسلام، وكنا نعتبر أن ذلك هو المنقذ لحل مشكلة التراث الإسلامي مع العصر والحداثة. فاللاهوت القروسطي أصبح يشكل حجر عثرة أمام التقدم، بل ويصطدم بالحداثة بشكل رهيب وضار جدا... ولذا فكرنا بتشكيل لاهوت حديث في الإسلام على غرار اللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي الحديث الذي نشأ بعد الأزمة الحداثية، أي منذ أواخر القرن التاسع عشر. وقد نشبت الأزمة الحداثية كما هو معروف نتيجة الصدام الذي حصل بين اللاهوت المسيحي القروسطي / وبين تطبيق المنهج التاريخي النقدي على التوراة والأناجيل..» [1].

ولم يكمل أركون في حديثه عن تلك التجربة إن كان قد وجدها غير مجدية أو كانت له أسباب جعلته يصرف النظر عنها، لكن المسكوت عنه منه، والمفهوم من كلامه أنه تحول إلى ما هو فيه من خط منهجي بعد دراسة واستشراق ومحاولات سابقة جعلته يتمسك بقراءة جديدة ينحو بها منحى آخر مغاير للمنحى الكلامي أو اللاهوتي، حيث ثبتت له عدم فعالية لاهوت حديث أمام اللاهوت القديم الذي يذكر هو نفسه أن كل الحالات والفلسفات والإيديولوجيات الحديثة تزيد من الطلب على اللاهوت القديم أو التقليدي[2]. والواقع أن اختياره كان براغماتيا على مستويات عديدة فقد ضرب عصافير كثيرة باختياره تطبيق المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية فحوَّل اختصاص دراسة القرآن من دراسة لاهوتية أو

---

[1] - قضايا نقد العقل الديني، ص 193، 194.

[2] - نفسه، ص 194.

كلامية أو عقائدية إلى مجال مفتوح يحكم فيه كل ما خطر على أذهان الباحثين في العلوم الإنسانية من مقاربة أو فكرة، فيتفادى مشكلة علم الكلام وتحدياته العلمية وشروطه العقلية العسيرة التي لا يستطيع تجاوزها، فضلا عن أن تطبيق تلك المقاربات الحديثة المطلقة تمنحه متسعا لا محدودا لمآرب كثيرة...

هذا في مجمل ما قدم حول اختياره المنهجي الذي ي جديه نفعا في مقصوده...ولعل من الإشكالات التي لا ينبغي إغفالها وتستحق بحثا نقديا وتنقيبيا عن دواعيه المنهجية للانتقال من الاستدلال اللاهوتي إلى منهجية العلوم الإنسانية كفحوى لبرنامجه الفكري في حالة أركون خاصة، وفي الحالة العامة مما لا يصح تقويته بحث علاقة المنهج بأثره ونتائجه المتوقعة والمستشرفة وهل هي سابقة على اختياره أم هي تابعة له؟ وبمعنى آخر ومن محاولة إبصار رؤية المفكر هل المنهج هو التابع لنتائجه المعدة سلفا؟ أم هي فعلا ناتجا معرفيا تلقائيا لمنهج موضوعي وعلمي !؟ هل المنهج يتبع ناتجه أم الناتج يتبعه؟ وهذا الإشكال هو جوهر في هذا المشروع التأويلي من حيث أن البحث فيه هو بحث في بنى المشروع للكشف عنها وعن علاقتها مثل علاقة المنهج والتطبيقات بالهدف من المشروع وكيف يمكن لها أن تختفي وراء اختيار المنهج وفق أهداف محددة ونتائج مستشرقة منه.

أما عن تاريخ صياغته لمشروع الإسلاميات التطبيقية وإنشائه فإن أركون يقدم روايات كثيرة، دائما يصل فيها الحدث ومشروعه وتطبيقاته بمناسبة أو ظرف تاريخي أو سياسي، بحيث يوظف المناسبة لإبراز أهمية مشروعه ودوره الاستثنائي، ويوظف التأريخ والمناسبة لصالح أهمية المشروع، أما تأريخه حول المشروع فإنه يستغني في رواياته أحيانا عن الدقة الزمنية ويستحضرها أحيانا أخرى وعنها وعن ربط مشروعه بالمناسبات التاريخية، نجده في أحد حواراته بعنوان :

« L'impensé dans l'Islam contemporain » وهو يعرف بمشروعه الإسلاميات التطبيقية؛ يقول بأن المشروع طرح في الجزائر بعد الاستقلال أثناء إعادة تشكيل الشخصية التي حطمها الاستعمار!! والواقع أن الاستعمار حطم كل شيء إلا الشخصية، ثم يردف بأن الجزائريين كانوا يستدعون الإسلام، والواقع أيضا أنه كان معهم دائما في كل المراحل التاريخية وفي العصبية منها خاصة، وفي ظرف يقول عنه بأن الجزائر لم تصنع فيه في حسابها لا الحقائق التاريخية ولا الإسلام ولا الفكر[1] !! ؛ جاء مشروعه ليطرح رؤية فكرية وعلمية.

1- interview, l'impensé dans l'islam contemporain, entretien réalisé par,Arnaud Spire http://wwww.humanite.fr publié le13/11/2001.

عند محاولة التاريخ لمشاريع أركون الفكرية نجد نوعا من الصعوبة لأن التاريخ لديه حولها يأتي عرضا وفي غير سياق التاريخ غالبا بل عند شرح إشكالاتها وأه دافها ففيما يخص مشروع الإسلاميات التطبيقية، فإن أركون يعيد بداياته إلى سنة 1973 حيث يقول:

« Car j'ai beaucoup écrit sur une discipline que j'appelle l'islamologie appliquée que j'ai distinguée depuis 1973 de l'islamologie classique et de la littérature politique » [1]

كما يذكر في موضع آخر بأنه مشروع اقترحه به في عقد 1970 – 1980، وهو في سياق يبين فيه تفكيك التفسير التقليدي وكان يتناول تفسير الطبري، ويعد هذا في النوع من العمل في التفكيك والزعزعة للعقائد الإيمانية لبرنامجه في الإسلاميات التطبيقية

« …Cela ne doit pas cependant retarder davantage l'application aux études islamiques des méthodes et des stratégies cognitives qui ont ouvert tant de chantiers nouveaux et rendu possibles de fécondes relectures des systèmes de pensée hérités du passé. Tous cela constitue le programme de l'islamologie appliquée que j'ai proposé dans les années 1970-1980 et qui attend toujours l'intervention de nombreux chercheurs dûment qualifiés »[2]

وبالموازاة يتكلم عن مشروعه نقد العقل الإسلامي يبين أنه يمثل جزء لا يتجزأ من برنامجه الطموح والجديد حقا والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، ويقصد بهما الغربي والعربي[3].

وحين يفصل الحديث عن العقبات التي واجهها في عمله هذا وفي اختياراته الفكرية عموما، وما انتقد به مشروعه هذا من قبل زملائه في أوربا والغرب عموما من كون مشروعه هو محاكاة لنقد العقل الخالص، ونقد العقل العلمي، بل واتهموه بالانتحال وبسرقة كانط كما يحكي هو عنهم وعن اعتراضهم بأن لا وجود لعقل مسيحي وآخر بودي، وينقل قولهم : « وأنت تنتحل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد

---

[1] - Humanisme et Islam, p 21.

[2] -نفسه، ص300.

[3] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 30.

العقل الإسلامي (على غرار نقد العقل الخالص أو نقد العقل العلمي...) إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق... فالواقع أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي (ولكني لم أسمعهم قط يقولون بأنه لا يوجد عقل ماركسي أو هيغلي أو ديكارتي)...»[1]، ثم يذكر بدايات مشروعه نقد العقل الإسلامي في معرض حديثه عن علاقته بالباحثين الغرب وما أصابه بسببها من مرارة وخيبة، ومشروعه الذي تدمه لأول عام 1948[2] كان قد كتب دراساته النقدية بين عامين 1976 و1984م، وهو ما يعني أنها كانت تحمل الآثار المزدوجة لمناقشات تلك الفترة والتوجهات البحث العلمي التي كانت سائدة فيها [3]. غير أن هذه الدراسات النقدية كانت قد كتبت قبل طرح مشروعه بحوالي عقد كامل، فكان المشروع بمقالاته ودراساته الفكرية يتقدم إلى زمن لاحق، لم يقتبس منه دراساته ظروفه التاريخية ودواعيه الفكرية والسياسية التي تتغير كثيرا بين عقد وآخر خاصة وأن هذا المشروع توجه نحو نقد الحالة السياسية للحركات الإسلامية ونظامها العقائدي على ما يذكر.

أما التربة الفكرية التي غذت مشروعه هذا فهي ذاتها متشابهة مع تلك زامنت نشوء الإسلاميات التطبيقية فالفترة كانت متقاربة جدا بينهما، والظروف أيضا كما يذكرها واحدة، فدراساته في نقد العقل الإسلامي "كانت متأثرة بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علماء الألسنيات، والدلالات السيميائية، والنقد الأدبي، وعلماء الاجتماع، والأن تروبولوجيا، والمؤرخين... وهذا ما أثارته فينا نحن الباحثين الشباب آنذاك تلك المناقشات والمناظرات الخصبة الجارية بين كبار أساتذة تلك الفترة...فالواقع أنهم ما كانوا متخلصين (على عكس ما كنا نتوهم) من استراتيجيات السلطة والبحث عن الشهرة والارتفاع في سلم المناصب الأكاديمية. ولكن لا يهم، فالمهمة التي كانت ملقاة على عاتق أستاذ التاريخ الفكر الإسلامي في السوربون آنذاك كانت واضحة لا لبس فيها ولا غموض. كان ينبغي عليه أن يجيش كل الإمكانات الواعدة لعلوم الإنسان والمجتمع من أجل تجاوز الإطار الفكري العتيق والبالي لتاريخ الأفكار»[4].

(د)/ منهجه في المشاريع:

عندما يعرف أركون ببرنامجه الفكري، يتضح أنه برنامج تأويل وحداثة بامتياز، لأنه يتألف منهما ؛ فهما إذن ركنان للمشاريع مندمجان، وأما البرنامج فإنه يعرف به عند التعريف بمشاريعه الإسلاميات

---

1 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 23.

2- نفسه ص 32.

3 - نفسه ص 34.

4 - نفسه ص 35.

التطبيقية أو نقد العقل الإسلامي الذين تقدم بهما وعند التعريف أيضا بما يدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي[1] ويدعوه أحيانا بالعقل الجديد المنبثق الصاعد[2]؛ أو عقل ما فوق الحداثة[3].

ورد لدى أركون عدد من التعريفات أو الصياغات لجوهر إشكال مشروعه في سياقات كثيرة، والواقع أن كتبه ومقالاته وحواراته كلها أوجلها تأسيس للإشكال وتبرير له، أو تطبيق عملي لتلك المناهج التي ينادي بها. حيث نجده وحد في عرضه بين طرح جوهر الإشكال وبين صناعة ضرورته بالمبررات والإلحاحات الداعية إليه، ومنها أهميته والحديث عن كل ذلك، هو من التأسيس الذي اتخذه مدخلا للتعرف بعمله في المشروع، وبجوهره، وهو دائما واحدا في مضمونه؛ وفحواه تطبيق المناهج المنتجة في تخصصات وفروع العلوم الإنسانية الغربية على التراث وبالأخص على مصادره ورسم تصور لهما وتمثلهما وفق تلك العلوم والمناهج الحديثة ورؤاها، وذلك باتخاذ تلك المناهج الغربية في البحث في علوم الإنسان والمجتمع أرضية لكل تصور إنساني وعلمي ومرجعية مطلقة له ووسيلة نظر وتفكير يعاد من خلالها تمثل الوحي والتراث والماضي والحاضر وتعاد بها رؤية كل شيء،... وهذه المفاهيم وغيرها تستمد من عروضه الكثيرة التي سيأتي بعضها حيث يعرف بإشكاله الواحد ومبرراته العديدة، أما موضوعات التطبيق فهي واسعة تتنوع بين القرآن وجمعه والسنة والسيرة والصحابة والتاريخ الإسلامي والإسلام والظواهر التي عرفها المسلمون، كالأصولية والحركات السياسية وغيرهما، بل إن التراث والقرآن خاصة اتخذهما أركون أصلا للتطبيقات فكل ما جاء فيهما يمكن أن يكون موضوعا له، وكذلك كل معنى ينتج حولهما بعد عرضهما على تلك المناهج وإعمالها في مضامينهما...

ومن بين ما قدمه أركون من تحديدات لنوع العمل الذي يقوم به وأنه عبارة عن تطبيقات منذ أن كان حلما؛ قوله: « كان هوسي الأكبر عندما حررت أطروحتي لدكتوراه الدولة في الستينات من القرن الماضي أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتوفي مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز... الخ »[4]، ولأن أركون كان يتحدث عن خاصة نفسه وتجربته في هذه المشاريع التي يطبق فيها مناهج العلوم الإنسانية الغربية وإن لم تقتصر عليه بل كانت خيارا قويا وشبه قسري لدى الكثيرين ممن اشتغلوا بالتراث الإسلامي والعلوم

---

1 - معارك من أجل الألسنة، ص 39.

2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 32، 309...

3 - نفسه، ص 333.

4 - نفسه ، ص 23.

الإنسانية حتى بات منهجا عاما يزيد اتساعا وانتشارا بين الباحثين، فإنه يسرد تجربته مع جوهر إشكاله في مشاريعه منذ البدايات التي جاءت استجابة لما يحدث به عن نفسه من موقع يحتله وهموم يحملها تتعلق بالتراث حيث ورد لديه: « وبصفتي أحد الفاعلين في هذا الفكري الباريسي فإنني كنت لا أزال مثقلا أكثر من اللزوم بالواجبات المنهجية والمعرفية نظرا للتأخر المريع الذي تعاني منه الدراسات العربية والإسلامية. فتراثنا غير مخدوم علميا، أقصد غير مدروس وغير مستكشف ولا مضاء على عكس التراث الغربي(...) فالبحث العلمي المتركز على هذا المجال الذي هو مجالي الخاص بالذات كان يعاني من تأخر مريع بالقياس إلى المجال الأوروبي والفرنسي (أقصد بذلك أن البحوث العلمية والتاريخية الطليعية عن الفكر الفرنسي والمجتمع الفرنسي والأوربي كانت عديدة وتسلط إضاءات ساطعة عليهما. في حين أنها كانت نادرة فيما يخص التراث الإسلامي والمجتمعات الإسلامية» [1]، أما حيثيات التطبيق وظروفها فإن إرفاقها في الاقتباسات التي يشرح فيها أشكاله في برامجه تعطي صورة أوضح؛ لأن ذلك التطبيق للمناهج الإنسانية الحديثة، كما سيرد في تبريراته كانت له فيه معوقات من جهات كثيرة غربية وإسلامية، منها صورة الإسلام في الغرب، ومواقف المدارس الغربية الموجودة مما يستحدث من المناهج كما يبين في سرده:

«... في تلك الأيام، أي في الستينات من القرن الماضي، كان ينبغي علي أن أراعي وأجامل حتى أساتذتي في السوربون لماذا؟ لأنهم كانوا قد بقوا تقليديين من الناحية المنهجية. لقد ظلوا بمنأى عن هذا الغليان الفكري والتجديد المنهجي لمدرسة الحوليات وطفرة العلوم الإنسانية التي ذكره للتو، لقد ظلوا متشبثين بالمنهجية الفللوجية القديمة للاستشراق الكلاسيكي، لقد ظلوا بمنأى عما كانوا يدعونه "بالصراعات الباريسية"، بل وراحوا ينددون بالطابع العابر لهذا "الضجيج الإيديولوجي" على حد تعبيرهم والذي ما هو إلا فقاعات صابون في رأيهم سرعان ما ستذوب وتنحسر...ولكن على الرغم من عدائيتهم للمناهج الحديثة فإني استطعت أن أحافظ على حريتي في اختيار موضوعات تدريسي وبحوثي لكل عام في السوربون، كما وحافظت على روح المنهجية الحديثة لمعالجة هذه الأبحاث في دروسي أمام الطلاب، في تلك الفترة دشنت ورشتين للبحوث والتدريس ليس فقط من أجل تعريف الطلاب بالمعارف التفصيلية المتراكمة في مختلف الكتب عن المجتمعات الأوربية المسيحية ثم العلمانية، وإنما أيضا من أجل تعريفهم بالمناقشات المنهجية والإبستيمولوجية التي كانت تقسم المدارس الفكرية في كل اختصاص أوكل علم. وكنت أعاني من ذلك لأنه كان ينبغي علي أن أحدد المعطيات الخاصة بمجال بحوثي: أي الفكر الإسلامي أو التراث العربي الإسلامي (فهو المستهدف بالبحث العلمي من قبلي وعليه ينبغي أن أطبق عليه آخر المناهج الطليعية المذكورة آنفا والتي أثبتت فعاليتها

---

[1] - السابق، ص 24.

وأعطت ثمارها عندما طبقت على التراث المسيحي والمجتمعات الأوربية). في الواقع أن هذه التسمية، أي الفكر الإسلامي، لم تكن مقبولة آنذاك بشكل فوري من قبل الأساتذة المستشرقين ولم تكن بديهية أو تحصيل حاصل. وإنما لزم علي أن أدافع عنها لكي أستطيع فرضها في برنامج التدريس..»[1].

وحين يحدد أركون نقطة المركز في عمله في أغلب النصوص تكون مقترنة بانشغال أو إشكال آخر يحول فقراته ومضمونها إلى دواع جديدة لتطبيق تلك المناهج يحض عليها بقوة ومن ذلك كلامه في نقد ظروف الفكر عند المسلمين، وقدمه في شكل ملحوظات يقول عنها إنها « تهدف فقط إلى لفت انتباه القارئ إلى الضرورة الأساسية التالية: على الفكر الإسلامي المعاصر أن يعيد قراءة كل الأعمال الكلاسيكية الكبرى بواسطة المنهجية التعددية والإشكاليات المنفتحة، ولا يزال الموقف الفلسفي ضعيفا جدا في المجال الإسلامي والعربي..»[2].

فجوهر الإشكال إذن هو تطبيق، ثم تعتمد خطته على تعميم ذلك التطبيق على كل مكونات الإسلام ومتعلقاته؛ بدءا من أساسه وهو الوحي ثم بكل التراث، وإن كان يعامل الوحي على أنه جزء من التراث، ثم بالانتهاء على كل ما يشهده العالم الإسلامي من ظواهر أو أحوال، فهي جميعا موضوعات للدراسة والعلاج ما دامت لم تنخرط في سلك الحداثة الغربية...

واستنادا على مرجعيته العلمية والمنهجية فإن أركون يسمى القرآن الكريم بالنص والمؤسس[3] الأول وحين تضاف إليه السنة تكون نصوصا تأسيسية أولى، وكثيرا ما يعمد إلى عدم التمييز بينهما وبين إجماع العلماء واجتهادات أهل التراث وإنتاجهم ويقررها جميعا نصوصا تأسيسه أولى ولا شك أنه يرجع في تقريراته هذه إلى مواقف يتخذها من تلك النصوص ومصادرها، ومن ثم فإن تطبيق المناهج والآليات التي يستخدمها المؤرخ الحديث يجب أن تبدأ من الوحي، فمن الضروري حسب منهجيته تطبيق وسائل كل عصر لفهم النص التأسيسي، وكان أكثر إشكال يتكرر لديه هو" كيف نقرأ القرآن اليوم"[4] وكيف نتعقل الإسلام وكيف نفهمه؟ مع أن تطبيق أسس القراءة للقرآن لديه ينطلق بها من تسوية مسبقة بين القرآن والثورة الفرنسية ، والرابط بينهما والذي يستند إليه بقوة كون الثورة الفرنسية حدث تاريخي معقد جدا ومؤثرا جدا وولد أدبيات تاريخية كثيرة وتأويلات وتفسيرات شديدة

1- المرجع السابق، ص 25.

2 - الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 147.

3 - نفسه، ص 230.

4 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29. والفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 226، ص 230 و Lectures du Coran – Chapitre I .

الاختلاف والتعدد وأنتج نظرات وشروح منذ مائتي عام [1]، وهو الوضع الذي يمكن في منهج أركون أن يقيس عليه القرآن، وبمنهج موحد يتمثل في اختراق طبقات تشكلت بين زمنيهما وبيننا اليوم فعلى غرار قراءة جديدة لفرنسوا فوريه للثورة الفرنسية في كتابه إعادة التفكير في الثورة الفرنسية Penser, la révolution française, Gallimard, 1978، يجد أركون نفسه ملزما بقراءة متطابقة ولكن على القرآن بالنسبة له وبالمعنى الذي قصده فوريه كما يؤكد: « فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء أكان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أم بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها...» [2]. وفي النص تبرز السمة الإسقاطية والمحاكاة التي ترفض الاختلاف أو المقارنة العلمية وتجمع بين موضوعين لا يجمع بينهما شيء سوى تصنيفه إياهما كحدثين، وهو بالإضافة إلى كونه تطبيقا منهجيا وعمليا ابتدائيا فإنه ورد للتأكيد على فحوى الإشكالية لديه وهي تطبيق المناهج الغربية لدراسة الوحي والتراث الإسلامي والإسلام والمسلمين أيضا وذلك من خلال تطبيق علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي، كبعض تخصصات مدرسة الحوليات وفروعها المستحدثة على المجتمعات الإسلامية [3] وقد خصها بجملة من دراسات في كتبه وأحيانا بفصول كاملة...

الواقع أن اختيار فقرات من بين كتابات أركون تفيد التعريف بجوهر إشكال برنامجه الفكري من أجل اقتباسها وتضمينها هذه الدراسة، وإن كان يفي ببعض الغرض وهو التوضيح والشرح إلا أنه يقلل كثيرا من حجم تجسيد التطبيقات ويقلص من شمول فكرتها لديه، فمقالاته التي هي الوحدات المكونة لدراساته ومنها تتألف كتبه وهي عينها التطبيقات وتعريفه بها إنما جاء لديه ضمن التبرير والترويج لها وفرضها بنوع من الإقناع القسري ويقدمها تارة ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي" أو ضمن "الإسلاميات التطبيقية" التي هي كما يصفها تطبيق وعلم وظيفته كما يقول التحرير، ولكن للأسف بقي علما لم يسمع عنه العرب ولا المسلمون ! مع أنه يتوجه به نحو الإسلام؛ « أي نفس ذلك الإسلام المتعلق بالاعتقاد الساذج الذي يجهل التحرير الفكري الكبير ويعرقله أقصد التحرير الذي أصبح العالم الإسلامي بأمس الحاجة إليه. فهو التحرير الذي يقدمه علم الإسلاميات التطبيقية كما كنت قد بلورته منذ سنوات طويلة. ومعلوم أن هذا العلم الجديد الذي لم يسمح به العرب ولا المسلمون حتى الآن يفتح كل الأضابير القديمة المغلقة ويعيد فهم التراث القديم من الداخل وإعادة تقييم أصول الظاهرة الدينية

---

[1] - الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 228.

[2] - المرجع نفسه ، ص 228.

[3] - المرجع نفسه، ص 146 – 210.

وتحولاتها ووظائفها المتغيرة في كل المجتمعات البشرية»[1] ويلاحظ على هذا التعريف الاستعراضي ذي الخلفية التصنيفية الذي يحاول تصوير فكرة التطبيق المناهج الغربية على شيوعها وسطحيتها علما لم يسمح به العالم الذي يصنفه أخيرا، ومع أنه ليس فيها ما يعسر عن الفهم ومع اجتهاده في تطوير الفكرة وإعادة تصنيعها في أدوار كثيرة لتصير بوجه أكثر جدة وتركيبا وإقناعا أيضا، تجده ينادي ويخص وهو يردف مؤكدا فحوى الإشكال «.. هذه هي حقيقة الأمور أيها السادة، ولا أحد يريد تغييرها أو قل لا أحد يسعى جديا لتغييرها، فماذا أستطيع أن أفعل؟ يد واحدة لا تصفق.... الجميع يؤجلون إلى ما لانهاية عملية الإضاءة الشاملة التي لا بد منها، أقصد الإضاءة التاريخية واللغوية والأنتر وبولوجية والفلسفية للخصومات العقائدية المتراكمة منذ قرون وقرون بين الأديان التوحيدية من جهة، ثم بين هذه الأديان مجتمعة والحداثة العالمية من جهة أخرى. هذا هو العمل الجبار الذي ينتظرنا كلنا من أجل التوصل إلى التحرير الفكري المنشود والخروج من السياج الدُّغمائي المغلق لكل الظلاميات وكل الأصوليات أيا تكن، ينبغي الاعتراف هنا أنه بسبب انعدام البدائل التي تقدمها الحداثة في كافة المجالات من سياسة وتشريعية وقضائية وأخلاقية ومعرفة علمية وكذلك في المجال الاقتصادي والتكنولوجي، فإن الإسلام بصفته إيديولوجيا خيالية محفوظة في دائرة اللامفكر فيه يقدم وجها إيجابيا ووجها سلبيا..»[2] ويقصد بالإيجابي جانبه التضامني وبالسلبي ما يسميه الوظائف الشعائرية والرمزية للإسلام السياسي التي تدفع للتراجع عن النقد الحديث لكل أسس والإسلام التقليدي...

ثانيا/منهجه في التعريف بالمشروع:

ثمة ما ينبغي التوقف عنده في جوهر الإشكال الذي يعرضه أركون، قبل التعرض للصيغ الكثيرة الذي يتقدم بها، وهو المحل والمركز في تطبيقه؛ ذلك أنه كثيرا ما يذكر التراث بلفظ عام والمجتمعات الإسلامية[3] كمحل لتطبيقاته لأنها تستدعيها وتحتاجها ولكنه في المواضع الحاسمة والتي يبين فيها الإطار لعمله المركزي لا تجد فيه غير الوحي، والقرآن بالأساس، وتنتقل الموضوعات الأخرى تراثا ومجتمعات لأن تصبح فرعية تلحق بالمركز، ولكن على بعد مسافة عنه ؛ فهو حين يتكلم عن التراث الإسلامي فإنه ينطلق من قناعة منهجية يتمسك بها ترفض الاعتقادات التي يسميها ثيولوجية ولا تتعامل مع القرآن باعتباره ذا تعريف خاص فهو كلام الله والحقيقة لا تسمح أبدا بعده ضمن التراث هذا طبعا عند من يتمسك بمعتقده فيه وهو حال المسلمين جميعا، أما في المنهجية التي يعتمدها أركون ففي أحسن

---

1 - الهوامل والشوامل، ص 50.

2 - الموضع نفسه.

3 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 276.

الأحوال يجري ما يسميه بتجاوز بحث الصحة الإلهية للقرآن [1] والتي تعد من المعتقدات التي تحتاج إلى طرح وتفكيك، ويتعامل معه أولا باعتباره نصا ماديا له طريقة يتعامل بها معه فالشاهد هنا هو الإشارة إلى أنه حين يقول تراث، فالتراث في تعريفه ومصطلحه يشمل مصادر المعتقد أو الوحي قرءانا وسنة، وهو أيضا حين يتناوله بشكل محدد فإنه يخصصه ويسميه باسمه القرآن أو يستعمل ما تفرضه أدبيات منهجيته الموضوعية فيقول نأتي إلى ما يسمى بالقرآن.

أما الصيغ التي يقدم فيها أركون إشكاله فهي متنوعة إلى حد يتعذر معه إحصاؤها، ويجعل دراستها بحق أمام عرض مفتوح من الصور الفكرية المحتملة والمبررات ذات الطابع العلمي التي تعطي الضرورة والحتمية لتطبيقاته، وهي:

ثالثا/ برنامجه الفكري

مدخل: توجيهات منهجية...مادة تأويل القرآن لديه وعلاقتها بمشاريعه...

قبل الشروع في التعريف بمشروع أركون الفكري أو بمشاريعه بحسب ما يبين واقع إنتاجه، يتحتم علينا ضرورة التوقف لمحاولة الكشف عن مسألة منهجية أساسية وهي تتعلق بمادة البحث وموضوعها تأويل القرآن لديه وعلاقتها بمشاريعه الفكرية للبحث في اشتمال مشاريعه عليها أو بالأحرى لتحديد المعيار في تناولها.

ذلك أن موضوع هذا البحث يهتم بتأويل القرآن ضمن نتاجه الفكري، والواقع يحيلنا على أكثر من مشروع تقدم به أركون وهي تدخل ضمن برنامج طموح وجديد كما يقول [2]، وفيها تناول القرآن بالتأويل مع دراسته التراث الإسلامي، وهي التي يراد التعريف بها وبحث علاقتها ببعضها ليس لذاتها فهي ليست موضوعا للبحث، بل يتم تناولها بالقدر الذي ينبغي، ويكشف عن استيعابها لتأويل القرآن. وحاصل القول إنه لا يعنينا اسم المشروع أو المشاريع بقدر ما تعنينا مادة تأويل القرآن التي يشتمل عليها، وحيث وجدت تلك المادة فهي الموضوع والمبتغى بالدرجة الأولى، ثم إنها موجودة ضمن كل مشروع مسهب لديه.

وعليه، فثمة محددات ومعالم هي أشبه بمعيار التعريف يتبين لنا ما هو مشروعه المقصود بالدراسة. فالمشروع التأويلي لديه لا يكون بالضرورة هو(أ) أو(ب) من مشاريعه، بل حيثما وجدت مادة فيها

---

[1] - Le problème de l’authenticité divine du Coran, Chapitre II, lectures du Coran, p 27.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 30.

تأويل للقرآن تحول المشروع الذي يشتمل عليها إلى موضوعنا لنا. ولذلك كانت الحاجة إلى هذا التنبيه المنهجي من أجل ضبط مسار الدراسة حتى لا تتحول عنه فخارطة طريقها تتبع مادة تأويل القرآن لديه لا مشروعه.

فإن ما يتعلق بتعريف مشاريعه عناصر ستأتي مفصلة في موضعها، ولكن الغرض هو محاولة لبيان علامات المسار وهو تأويل القرآن، وتذكير بإحداثياته وبيانها، وبيان علاماتها الفارقة المميزة، وتلك العلامات المبينة مثالها ما علاقة مشاريعه ببعضها وهي التي ضمنها قراءاته الحديثة للقرآن الكريم وتأتي كجزء من التعريف، وكذلك مادة تأويل القرآن؛ منهجا في المقاربة وكمًّا، وتوزعها ضمن مشاريعه وأن يغلب وجودها، ثم الحاصل والذي من أجله كان التوجيه؛ مادة تأويل القرآن هي المطلوب والمعيار وليس المشروع الذي يأتي تاليا...

(أ)/ أشهر مشاريعه مساحة مادة وتأويل القرآن فيها:

تقدم "محمد أركون" بجملة دراسات حول التراث الإسلامي وحول القرآن الكريم، وأشهر ما جمع بينها أنه أودعها منهجية جديدة نوعا ما من حيث نوعيتها، من حيث أنه طبق فيها مناهج العلوم الإنسانية المبتكرة حديثا كنوع هجين منهجي أقدم على إجرائه في تلك الدراسة، والجدة المنهجية التي نقصدها هي التي جعلت دراسته تلك تكتسب طابع المشاريع الفكرية بحسب نوعها واجتماعها تحت نمط تتشابه فيه. ومن ثم تكوَّن لديه أكثر من مشروع تقدم بها حول الفكر الإسلامي والتراث ومصادره...

ولأن موضوع دراستنا يتناول قراءته حول القرآن الكريم ضمن تلك المشاريع، فيعيننا النظر في تناول المشاريع لموضوعنا ثم توضيح العلاقة بين مادة البحث ومشاريعه التي تحتويها، ثم علاقة مشاريعه بعضها ببعض كتوضيح منهجي لموضوع البحث ثم كجزء من التعريف بمشاريعه التي تعنينا خاصة...

فالمقصود هو التمييز بين المشاريع التي تقدم بها وبين قراءته المتعلقة بالقرآن الكريم، فتأويله القرآن شيء وله مساحة وحيز مهمَّين ضمن تلك المشاريع التي هي شيء آخر لم تقتصر على تأويل القرآن، بل كان لها طابعها العام وأه دافها الواسعة ولا يمنع ذلك من أن يكون تأويل القرآن مركزا وعم ا إذا لأعماله التطبيقية وإن لم يخصص لهذه الحقيقة ما يتناولها بوضوح... والشاهد في هذا الموضع أن المطابقة لا تصحُّ بين مشروعه في الإسلاميات التطبيقية وبين تأويله القرآن، فمشروعه هذا وإن كان أبرز مشاريعه الفكرية وأوسعها مادة، إلا أنه ليس مشروعه الوحيد الذي تناول القرآن وتأويله، ولو

كان عنوانه يعلن عن مضمونه الذي ميز أركون فيما يتعلق بتأويل القرآن كأهم ما اشتمل عليه من مقاربات وإشكالات.

وما يقال عن مشروعه الإسلاميات التطبيقية، يقال أيضا عن مشروعه نقد العقل الإسلامي، حيث لا تتطابق مادَّتيهما مع موضوعنا وإن اشتملت عليه، ولكن قراءته القرآن مركز ممتد في موضوعات كلا المشروعين، ومساحته ليست بالمحدودة وذلك يعود لمركزية القرآن في المعرفة الإسلامية وفي الإسلام مطلقا، ومن ثم فلا يمكنه التفلُّت من هذه الحقيقة وامتد اداتها وتجلياتها، كما أن خصائص القرآن الكريم ومظاهرها تحتم عليه حين يدرسه أن يستحوذ على دراسته في مركزها وفي متعلقاتها.

أما تناول مشروع الإسلاميات التطبيقية أو مشروع نقد العقل الإسلامي بالتعريف والدراسة فهو من قبيل العلاقة السابقة، وهي إن كانت لا تعني التطابق الحرفي والكامل شكلا ومضمونا فإنها حتما علاقة لا يمكن حصرها، فكلا المشروعين قد اشتمل على مادة تختص بتأويل القرآن وفق المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية وبمساحة واسعة لا تتحدد منه، كما سيأتي في التعريف بهما. حيث يبسط فيهما تطبيقاته ومقارباته وما أنتج بعدها من مفاهيم ومقولات وطرق منهجية واختيارات تتعلق بالقرآن الكريم وبغيره.

(ب)/خاصية مشاريعه في علاقاتها ببعضها من حيث التمايز أو التشابه

أما عن علاقة مشاريعه بعضها ببعض، وخاصة من حيث كونها إطارا لمادة تأويل القرآن لديه، نلاحظ أن أركون حين يتناول مشاريعه بالتعريف والتعليق أوحين يقدم تطبيقاته فيها، لا نجده يحدد مجالاتهما أو يفصل بينهما بأي حيز من أي نوع، كما أنه لا يناقش العلاقة بينهما أو يبحثها كما هو شأن المفكرين عادة، مع أنه يتحدث عن مشاريعه وتوجهاتها وأه دافها بإطناب وتكراره. وخاصة إذا نظرنا إلى عرضه لمشروعيه الإسلاميات التطبيقية [1] ونقد العقل الإسلامي [2]، لا نلمس تمييزا واضحا في المضامين بينهما غير اسم المشروع كما يرد في السياق. وإذ يتوجه في بعض الأحيان إلى الحديث عن الإسلاميات التطبيقية وفي أخرى إلى نقد العقل الإسلامي، فالذي يلاحظ، بعيدا عن العنوان أننا نخوض في محتوى واحد. فالإسلاميات التطبيقية وتوظيف مقاربتها في النقد على التراث إنما يؤول في بعض فروعه ويتوجه إلى نقد العقل الإسلامي هو عمل إسقاطي للمناهج الحديثة على ما أنتجه العقل الإسلامي بغية نقده واستخراج نظمه وآليات عمله وهلم جرا مما يضطلع به أركون في هذا الشأن.

فالحاصل من الملاحظات حول المثالين عن مشاريعه، وكذا مشروع العقل المثالي الذي تقدم به كمرحلة يوتوبية لاحقة لمرحلة نقد العقل الإسلامي ومتعلقاته، والمعنون بمشروع "العقل المنبثق

[1] - من بين المواضع التي يعرض فيها مشروع الإسلاميات التطبيقية ومضمونه بتوسع كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، والفكر الإسلامي، قراءة علمية، ونقد و اجتهاد وغيرها.

[2] - انظر نحو نقد العقل الإسلامي، وقضايا في نقد العقل الديني.

الصاعد" أن الحدود المنهجية لا تتمايز ولا تتضح ولا حتى سياقاتها ولا تبالغ إذا أدخلنا أسماء المشاريع أيضا في اتصافها بعدم التمايز؛ لأن المعنى فيها يصدق عليهما ويناسب كليهما وربما ذلك يؤكد أو يسمح لنا أن نقرر بأن المنتج هو مادة واحدة وبمضمون واحد ومعايير موحدة، أو ذات وحدة في النوع والنموذج، فتصدق عليهما وعلى كل مشروع آخر باسم آخر وبمقاربات مشابهة.

أما توجه الدراسة في هذا البحث فلن تتبع مشروعا بعينه إن كان الإسلاميات أو نقد العقل الإسلامي الذي وإن ذل في ظاهره على التوجه إلى العقل فإنه يخص القرآن بتفصيل واسع باعتباره مكونا أساسيا للعقل لديه، وربما كان مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يتوجه بالأساس في عنوانه ومضمونه لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الغربية على التراث الإسلامي وينحى بها أركون نحو القرآن خاصة فينتج معرفة حوله هي المراد التعرف عليها ونقدها وهي المقصد لا المشاريع في ذاتها.

المبحث الثاني: إبستيمولوجيا المشاريع الفكرية للترويج والنشر، واستراتيجيات التوزيع والإشهار

لقد تميزت أعمال أركون الفكرية بأنها فاقت في انتشارها أعمال زملائه المشتغلين بالفكر، والمنتمين إلى حقله الفكري وزمرته الحديثة على المنوال الناقد للعقل أو للتراث العربي والإسلامي ومصادره، بالاستعانة بمناهج العلوم الإنسانية الغربية الحديثة .

ذلك أنه كان لأركون مسالك عدة اتخذها للترويج لمشاريعه الفكرية ونشرها، اشتغل حولها بالتوازي، فلم يغفل واحدا منها، وكانت جميعها ضرورية ومطلوبة في حال إدارة توزيع المشاريع وأفكارها ونشرها بين أكبر عدد من البشر. والحقيقة أنه قد أبلى في جميع تلك المسالك، ولا يمكن بأي حال نسبته إلى التقصير في أي منها، ولكنه أتى بها جميعا على منواله واستجابة لمعتقداته الإبستيمولوجيا ولتدعمها حسا ومعنى، ولقد بذل فيها الوسع وزاد غليه، حتى كان عمله في جملته وفي كل واحد من أقسامه يبدو كعمل فريق من الباحثين المتخصصين والخبراء لا عمل واحد باحث واحد ولو كان محنكا ومجدا .

والمقصود بالمسالك هنا تلك العناصر الفاعلة، والوسائل المنهجية والمادية المساعدة، التي تخص النشر والتوزيع لنحوى مشاريعه وأفكارها على الصعيدين، الفكري والمادي، وليس المقصود هو المنهجية الأساسية في بحوثه وتطبيقاته فتلك مسالك واختيارات بحث ومقاربة جوهرية، أما مما نتحدث عنه في هده الإشارة فهو يتناول الطرق الفكرية الآلية والأدوات الإشهارية التي استفاد منها أركون في توزيع كتاباته التي هي فعليا محدودة، ولكن عددها كبيرا جدا، وأن يعكس كمها الحقيقي .

ويمكن تقسيم تلك المسالك إلى جملة أقسام، كل قسم منها تعينت فيه جملة خصائص وظيفية.

أولا/ المسلك الفكري والعقلي :

ويتعلق بالمضمون والمحتوى الفكري لمشاريع أركون وخاصة للموضوعات المركزية كالوحي والتي بنى عليها مشاريعه الأساسية منها والفرعي ة، وقد وجهها باستراتيجية دقيقة تضمن لها الانتشار الواسع، وتبرز لها أهميتها ، أما خصائص هذه الإستراتيجية التي عمد إليها عند تأليف كتبه فمنها :

أ/ المركزية أو الالتفاف حول المركز من قضايا التراث والأكثر أهمية هو الوحي، اختيار القرآن بالدرجة الأولى ليقوي من خلاله موضوعات بحثه، ثم إنه يقارب هذه الموضوعات المركزية من جوانب شتى، وبعدد مقارباتها وبأوجه مختلفة، ثم يحاول ربطه بالموضوعات الفرعية، والمضامين ذاتها ومقالاتها تحت تسميات مختلفة لا شك في أن الجهد الفكري البشري يتشابه خاصة إذا صدر عن

الذات الواحدة وكلما تتغير المقاربات المركزية لديهم، ولكن توجه أركون نحو القرن وإصراره عليه كان مغاير لكل الموضوعات التي طرقها، فما من كتاب بخرجه إلا ويروي قصته الوحي التي يفككها حين يرويها على طريقته، بعد أن يطبق عليها كل شيء، أو ربما لا يطبق عليها شيء إلا موافقته الذاتي منها، ثم يبني عليه فكرة الكتاب، وإذا وجدت كتابا مثل "من منهاتن إلى بغداد" مثلا؛ فإنه لا يخلو من الفقرات التي تدعو وتندد وتطالب بمعاملة القرآن قرأ مثل الإنجيل وإخضاعه للقراءة النقدية وفاء للتاريخية الاستشراقية، فهذا الموضوع مثلا الإنجيل وإخضاعه للقراءة النقدية وفاء للتاريخية الاستشراقية، ف هذا الموضوع مثلا تجده بفجره في كل موضع يتاح له فيه مجال تحليل، فمثلا نجد كتابه في الألسنة[1] ومقدمته التي أختارها له هي لازمته الشهرية تفكيك النصوص التأسيسية (القرآن) على غرار المسيحية [2] لأنه موضوع أساسي لديه فضلا عن الحيز الذي يحتله في كتبه "الفكر الإسلامي، قراءة علمية"، أو "نحو نقد العقل الإسلامي"، أو "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" وما سواها، وإلى جانب القضايا المركزية في التراث ومقارباته الأساسية حولها، ثمة آليات بحث مهمة يكثر أركون من التأكيد عليها ربما لكونها آليات مفاتيح ويتطلبها نجاح مشروعه، مثل أن يطلب من قارئه ومن المثقف إقامة مسافة نقدية بينه وبين يقينياته أو بينه وبين مادة الدراسة لديه، وهو في كل ذلك يحيل إلى إخلاصه المتواصل للإبستيمولوجيا التاريخية والنقدية [3] التي تقتضي التخلص من العقائد، وخاصة إذا كانت دينية، ولكن مثل هذه المشاريع المادية وتقتضي بالمقابل تضامنا مع عوامل فكرية وسياسية وثقافات نقيضه، وهذا لا يثير أي حرج لدى أركون ومثله التركيز على الغرب كنموذج يقارن به ويفسر به ويتخذ منه معيارا ويقرر بكل ثقة بأن العلمانية هي سبب نجاح الغرب[4] .

***/نتائج ومنافع المركزية في الموضوعات:**

أن تتضمن كتبه المركز كما سلف الذكر وإشكالياته فهذا يعني أنه ينشر قضاياه الأساسية لتكون أول ما يقرأ والأكثر مقروئية ولذا تجده يضمن مثلا قراءته السياسية لجمع القرآن وظروف كتابته التي يحولها ويغير فيها حتى تتلاءم مع رؤيته الخاصة جدا ثم يسوقها بعد أن يضفي عليها الضغط السياسي الأموي والعباسي، من أجل استعمال الدين لأغراض سياسية . سياسية على حد وضعه، فتجدها في

---

[1] - معارك من أجل الألسنة، أنظر المقدمة ص 36-37-38.
[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 29 وما بعدها.
[3] - الموضع نفسه .
[4] - الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 24.

كتبه التي نقلت إلى الانجليزية[1]، وإلى روايته بعد أن كتبها بالفرنسية ليكرس القضايا، وينشرها بين أكبر قدر من القارئين فلا يخفى على أحد ما يعلنه أركون من أن تفكيك المعتقد مرحلة مهمة من عمله الفكري وغرضا له .

ترسيخ تلك القضايا في الأذهان وإلى جانبها تحقيق أهداف فكرية يؤمن بها أركون، مثل رفض الحياد، وضرورة الانخراط المعرفي والمشاركة الفعلية التي يعد الانتهاك والإزاحة والمعارك الإبستيمولوجية بعضا من مظاهرها، وكل ذلك من الاستغلال المتعدد للفكرة، وإعادة استثمار المادة .

***/تفعيل القضايا المركزية والمصدرية لدى أركون**

لقد ذهب أركون في التفافة حول ما هو مصدري إلى تفعيل النقد حوله بشكل متواصل، وكل الموضوعات الفكرية مثل نقد الفكر السياسي والأصولية يقوم بوصلها بالمركز يربط مباشر، حتى تكاد تنعدم لديه الموضوعات الفرعية لأنه يصلها بأصولها فتأخذ سمة الأصول أو المركزية، فإذا تناول الإنسان، فهو في قلب إشكالية العقل والوحي وكذلك إن تناول أحدهما، ومثلهما تناول التاريخ، فإنه يلج إلى القلب من التراث.

ويضاف إلى ذلك أنه ما من موضوع يقاربه مثل تأثره بالمناهج إلا ويجعل منه أصلا وجوهرا، ثم يفرعه حتى يصير إلى تشعب يصعب الإلمام به، وهو في الواقع قد ناقش وقارب جل الموضوعات في التراث حتى لا نقول كلها.

***/التحكم بالمسائل الجوهرية وخبرة الباحث أركون:**

مما لا شك فيه أن الخاصية السابقة بكل مظاهرها ما كانت لِتُفَعل لدى أركون لولا ما امتاز به من قدرة على التنويع في الطرح للموضوع الواحد، وفي المناسبات المختلفة، وإن عمل أركون لينم عن إطلاع عميق بالتراث ومصادره بل وعن اختصاص فيه، ولعل ذلك عائد إلى التكوين الاستشراقي العميق لأن علامتهم ومقارباتهم قد ظهرت في كتاباته، كما أن نمكن أركون وخبرته بتلك الموضوعات والإشكالات يدل على أنه خبير بها أو صاحب صنعتها .. هذا فضلا عن الخبرة في انتقاء ما يقدمه لقارئه مع مراعاة طبيعته، أو سامعه بحيث لا يفصح عن مراداته ولا عن تفاصيل رؤيته حتى لا

---

[1] - انظر مثلا Islam to reform or to subvert، ص 120. وفي الفصول ذاتها يتناول المصحف الرسمي أو المدونة الرسمية المغلقة وانظر أيضا كتابه rethinking islam الذي ألفه خصيصا ليناقش فيه هذه القضايا بطريق السؤال والجواب، مثل من الذي كتب القرآن ومن كتب ؟ وما الذي كان يريده محمد ؟ ومثل ذلك من القضايا التي اعتنى بها ..

يصطدم به كما أنه لا يقدم موقفه أو جوهر إلا بعد تغليفه بشكل جيد وخاصة إذا كان في مقابلة المسلمين .

ب/ الإصرار والتكرار

تلك المركزية في الدراسة يزيدها أركون دعما بخاصيتين، الإصرار عليها وتبريرها وتكرارها في كل كتبه التي هي قبل أن تصير كتبا كانت مقالات منشورة .

يعيد أركون طرح أفكاره الجوهرية حول القرآن ومقارباته الأساسية فيه، وخاصة تلك المقولات وأحكامه والتي تتعلق بجمع القرآن مع أشهر المبادئ اللسانية هذا التناول الأساسي لديه يعيده في كل كتبه سواء بالفرنسية أو المنقولة بالإنجليزية والعربية، وحين يأتي التعبير ليشتمل كل الكتب فليس هذا على سبيل التغليب ولا المبالغة بل على الحقيقة، فإن إطلالة قراءة مقارنة مع التأكيد على شرط المقارنة اليسيرة يثبت ذلك، فالمقاربة الواحدة تكرر بعدد الكتب بل وتعاد في الكتاب الواحد بكثافة نسبية تعلو وتقل وإن قلت فإنها بعد أن تشمل القدر الضروري، بحيث لا يخلو منها كتاب ...

من أهم مما يميز أركون في إصراره على تضمين جميع كتبه المعلومات ذاتها وقضاياه التي يريد تغيير المعتقد حولها أو تفكيكه هو أنه لا يمل مع أن الالتزام بهذا العمل يستدعى الملل بقوة، فهل هذا مرده الإيمان العميق برسالته الفكرية المكافحة للمعتقد في القرآن أم هو راجع إلى قناعة مادية وإحصاءات جازمة بأن هذا التكرار ناجح ول ه مردود مادي يمكن حسابه والتحكم به .

إن المعلومات والموضوعات التي يصير أركون على إدراجها محدودة ومغلقة، وكذلك موقفة منها مغلق ومحدد، ولكنه أثناء تدويره على السياقات وتعديله وفقها يمكن أن يمر تكراره دون أن يلحظ وخاصة لأول قراءة، إنه يقوم بإصرار عجيب بإعادة تصنيع للفكرة التي يؤمن بها ويعيد تقديمها دون أن يصيبه ملل وعلى مدى ما يزيد عن نصف القرن بكثير، هذا إذا حسبنا الفارق الزمني بين كتاباته الأولى والكتابات الأخيرة .

***/ منافع هذه الخاصية**

كذلك إعادة الفكرة لها منافع ودلالات، ولو كان الإقناع هو فائدتها الوحيدة لكان كافيا، وإذا أضفنا إليه تكوين الاعتياد عليها والألفة معها في النص فإنه يمهد لقبولها التدريجي، كما أنه قد عرف بين الناس أن تكرار المعلومة ولو كانت كاذبة أو خاطئة ومعلوم كذبها وخطؤها يمكن لقبولها بين من يتلقونها ولو أدركوا علاتها ... ولا ينبغي إغفال أن مسألة ترصد القارئ وفرض المعلومات عليه بشكل فري ومكرر وبإصرار إنما هو نوع من الإكراه الفكري واستغلال لحالتي الوعي واللاوعي من أجل فرض وجهة خاصة على عموم الناس .

ثانيا/ إدارة الترجمة والتحكم في مقادير المادة المترجمة:

معلوم أن أركون قد توجه إلى مختلف قراءة العمل الفكري بأشهر لغاتهم الثلاث فضلا عن ترجمات فليلة إلى غير أن تلك الترجمة لا تتناول كل الكتابات لديه ولا تتسم بالعشوائية ولا بالعفوية ولا بالآلية ولكنها دقيقة ومدروسة وتأخذ في الحسبان نوع القارئ والجغرافيا الدينية والفكرية والسياسية واللغوية في الحسبان نوع القارئ والجغرافيا الدينية والفكرية والسياسية واللغوية وتتكيف معها بدقة متناهية، وتعالجها معالجة المريض فيحدد القدر الذي تتم ترجمته إلى اللغة العربية في أي وقت، حتى لا تأتي تلك الترجمات التي تتناول مقدسات المسلمين بشكل عنيف وهادم بما يعرقل سير الانتشار بعد ذلك أو يحول دون قبوله في تلك المجتمعات وفي أوساط مثقفيها، هذا مع الأخذ في الحسبان أن انتشار معرفة اسمه لا يعكس أبدا انتشار معرفة مضامينه الفكرية

إدارة التحكم في مادة الترجمة ومقدارها ليست أبدا من إبداع أركون ولكنها إستراتيجية قديمة ومستمرة، وكانت تراعي خاصة قبل انفتاح العالم بعضه على بعض، ولذلك نجد المستشرقين الذين كتبوا عن القرآن والتراث الإسلامي كتابات مدمرة لم تنقل كتاباتهم إلى اللغة العربية إلا بعد مدة ليست بالقليلة وما زالت أكثرها بلغتها الأصل ولا شك في أن خشية انكشاف واقع دراساتهم حول القرآن والتزام التستر النسبي وإبقاء التعريف بحقيقة مشاريعهم تحت السيطرة هو ما حال دون نشر كل كتابات المستشرقين، وأبسط مثال يشرح ذلك كتاب نولدكه الذي لم يترجم إلا بعد عقود من وفاة صاحبه، وفريق العمل الذي تولى نشره[1] وعملية الترجمة والنشر على ما يظهر من بيانات الكتاب لم تتم في العالم العربي والإسلامي، مع أن بعض مستشاريهم في الترجمة والذين وُجِّه لهم الشكر للتوجيه والنصح مثل رضوان السيد يقيم في هذا العالم العربي والإسلامي

إن الحديث عن إستراتيجية الترجمة للمضامين الفكرية والاعتقادية المحاربة والهادمة، وخاصة إذا تناولت القرآن حديث طويل ويحتاج إلى دراسة وتفصيل ويحسن أن يتناوله من كان أقرب إليه، أما هذه الإشارات فهي مما يستنتج بشكل آلي من العمل الميداني، الذي يشهد عليه نموذج أركون في التأليف والترجمة فضلا عن بعض الإعلان من قبل أركون عن أنه لا يترجم كل شيء "مراعاة لحساسية المسلمين" أو أن يذكر الأمر ذاته عن كتابات المستشرقين متأسفا عن عدم ترجمتها[2]، والذي يمكن عدة متأكدة لديه ولدى من يبقوه، أن تلك الكتابات المحاربة في لجنها وذخيرتها الإصلاحية

---

[1] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن،تعديل فريديريش شفالي، ط 1، نقله إلى العربية جورج تامر مع فريق عمل: عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي،نقولا أبو مراد، تعتمد الترجمة على إعادة الطبعة الرابعة للطبعة الثانية، لايبتسغ، 1909 -1938 ،مؤسسة كونراد، أدناور، 2004

[2] - هذا ما يعلنه في مفهوم هوامش كتابه "lectures du Coran".

والمنهجية المفزعة كالمعارك والانتهاك والفكفكة والهدم، لما وجدوا محتوياتها عالية السمية، أو تهيج جماعي المسلمين خاصة في الأزمة السالفة، وتميل بينهم وبين مثقفي هذا العالم ممن يحترم دينه، فضلوا بما أملته سياستهم تقسيم تلك المادة على أقسام أو جرعات يمكن إساغتها أو على الأقل بدء نقلا وإدخالها ضمن ثقافة هذا العالم والتعريف بها تدريجيا لهذا القارئ مع مراعاة الظروف المرفقة، وفي المقابل فإ‘ن عدم احترام الحدود المحتملة من ذلك العمل الفكري وتقديمه دفعة واحدة سيكون مضرا للعمل للجهة التي أعدته ويؤدي إلى عدم الاستفادة منه.

- **بعض الأمثلة عن الترجمة وكيفياتها الظاهرة:**

يمكن أن نتعرف من خلال بعض الكتب التي ترجمها ابتداء إلى كل اللغات وهي التي تعرف بالإسلام بالقرآن على منواله وقد صاغها في أسئلة وأجوبة وترجمها إلى اللغتين العربية والانجليزية "rethinking Islam" و"الهوامل والشوامل" بالإضافة للفرنسية Ouvertures sur l'Islam أما الإشكاليات الأخرى المتعلقة بالسلطة في الإسلام فلم يغفلها بل جمعها هي وما يتعلق بإشكاليات التأصيل ونفي الأصل وهي التي تناولها في كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ونقلها إلة الانجليزية في كتاب " Islam to reforme or to subvert" ورغم حديث أركون عن مراعاة حساسية المؤمنين إلا أنه ترجم أحد أكثر كتبه هجوما على الإسلام وهو Pour une critique de la raison islamique ضمن تاريخه الفكري العربي الإسلامي هذا نموذج يسير لم يخص ولم يستقص، الكتب ولو دُرِس هذا الجانب من الترجمة في شقيه المتعلق منهما بالفكر أو المتعلق بالآليات لكانت له نتائج في غاية الأهمية .

أما الفصول وترجمتها فلها بدورها نظامها الخاص الذي لم يمكنني التعرف عليه، غير أنه يلاحظ إدراج فصول محدودة من بعض الكتب التي لم يترجمها كاملة، في كتبه باللغة العربية، فكتابه الذي لم يترجم مع أنه ألفه قبل 1982 بكثير من بعض الكتب التي لم يترجمها كاملة، في كتبه باللغة العربية، فكتابه (Lectures du Coran) الذي لم يترجمه مجتمعا ترجمه فصولا متفرقة أو قطعا، ويضع في كل كتاب فصلا أو فصلين بسبب قدرة الكتاب على الاستيعاب فكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية ضمنه فصل: " Peut on parler de merveilleux dans le Coran" تحت عنوان المدهش والخلاب في القرآن كما ضمن تاريخية الفكر الإسلامي بعضا منه أما أقرب الكتب إليه في اللغة العربية هو القرآن من التفسير الموروث لإلى تحليل الخطاب، وضمنه فصلا يناقش فيه ما يترجمه عادة إلى مشكلة الصحة الإلهية للقرآن بعد ما كان في الأصل (le problème de l'authencité

divine du Coran) مع قراءة في سورة الفاتحة وأخرى في سورة الكهف، وفي قائمة الموضوعات من كتابه " Lectures du Coran" يضع إلى جانب كل فصل موضع نشره بعدما كان مقالا ... ويبدو من خلال ملاحظة عملية الترجمة لدى أركون وخاصة في توزيع الفصول أن ذلك يتم وفق خطة مدروسة تضمن التوازي في ما يقدم لكل قارئ وفي محاولة الظهور بالتوازن في الكتابات مع أن سمة العنف في اللفظ والمنهج ل يمكن بأي حال إخفاؤها .

يجب إضافة أن عملية الترجمة لدى أركون لا تكون بالعنوان الفاصل إطلاقا، بل يغير العناوين كليا فلا نجد بينها وبين الأصل أو بين الكتب التي هي في الواقع صور طبق الأصل من بعضها كما سيأتي في العنصر الأحق الخاص بإعادة طباعة الكتب وطبعتها بعناوين مختلفة موهمة جدا باختلاف المضمون، وإعادة توزيع الفصول غلى الكتب، فالشاهد في هذا العنصر الخاص بالترجمة الإضاءة ولفت الانتباه إلى هذا الأمر وفي الحقيقة يظل المعنى كما يقول العرب غي سطر الشاعر، فكما سبقت الإشارة إلى أن كتاب "pour une critique de la raison islamique" تاريخية الفكر العربي الإسلامي، فإذا رجع القارئ أن السبب هو تضخم عدد العناوين وهو يكتبها جميعا بالمكرر فيها (ويجمع كل المراحل التي مرت بها أي ينشرها مقالا في المقالات وفي القائمة ذاتها ينشرها كتبا بمختلف العناوين التي طبعها بها) إلى فإنه لم يسحقني الفهم في نشر كتاب بعنوان هو نحو نقد العقل الإسلامي ولكن فحواه فصولا تتقاطع مع كتب أخرى وليس مع العنوان ذاته بالفرنسية إلا في بعض المضامين هذا ويأتي التأكيد على أن هذه الإشارات هي من خلاصة ملاحظات فرضت نفسها أثناء إنجاز هذا البحث ولم تدرج جميعا لأن المقام لا يتسع وهي في الواقع كثيرة، ولوتم الاعتناء بها لا نكشف نظامها وربما كان فيه فائدة إضافية مهمة . كما أن اعتبار الفئة المخاطبة في الكتابة أوفي الندوات المرئية وتعدد الخطابات بتعدد المخاطبين كانت أهم خصائص أركون في عرض فكره

***/الترجمة في الشرح والشراكة في التأليف**

إن أغلب أعمال أركون قام بترجمتها، هاشم صالح،- حتى لا نقول كلها فيما عدا ربما الإسلام الأمس واليوم-، وفي الواقع كان لهاشم صالح أدوار تتجاوز الترجمة بكثير،لقد كان حضور في كتب أركون حضور الشريك الفعلي في العمل، فمما من كتاب ترجمه إلا وكان له فيه سهم مهم يتجاوز حجمه معتاد الترجمة إلى الشرح والهوامش أو ما يشبه الحواشي في الكتابات العتيقة، وذلك في كل صفحة في حين نجمع إحالات أركون إلى أخر الفصول، هذا فضلا عن المقدمات الطويلة التي تصل كما في كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية إلى الستة عشر صفحة، ومثلها مقدمة كتابه نقد العقل الإسلامي وفيها يدعم طرح أركون ويعرف بطروحاته ويقوم بتسويقها والثناء عليها وعلى أركون..

أما في كتابه الهوامل والشوامل فقد بلغت مقدمته فيه الأربعين صفحة، و هذا بخلاف المعتاد في عمل المترجم أذا كان يقتصر على الترجمة، ولا شك أن مقدمات ترجمة تبلغ هذا الحجم مع الهوامش لمتن المؤلف يفوق حجمها أحيانا حجم المتن بالإضافة إلى أدوار فكرية مهمة، وأعمال بحث يقوم بها المترجم هاشم صالح لتدل على شراكة مساهمة فعلية بالاتفاق وعلى عمل ترجمة وتفويض فيها يفوق العادة، وتدل أيضا وهو لمبعث التساؤل لأن استيعاب وإطلاع وجراءة ونضج الموقف لدى هاشم صالح لا يقل عنه لدى أركون فلماذا ينخرط معه لولا إيمان عميق بقضية عقائدية بغطاء إبستيمولوجي.

ومن أمثلة مواقفه المؤيدة والداعمة لأركون تعليقه على ما نشر على جريدة اللوموند والعواصف التي هبت عليه من المحافظين، بقوله: « هل غير محمد أركون مواقعه فجأة ؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي إستراتيجي ... كنت أعرف أن صاحب نقد العقل الإسلامي لا يغير مواقعه بسهولة، وانه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية »[1]، وعن تطابق مواقفيهما في الراديكالية ويقول متباهيا براديكاليته «... كنت أخشى أن يبدي بعض التحفظات عن المواقف الراديكالية التي اتخذتها مؤخرا على صفحات جريدة الحياة وأثارت بعض النقاش، ولكني فوجئت بأنه يؤيد هذه المواقف تأييد كاملا بل وشجعني على الاستمرار فيها، مع إضافة بعض الأشياء الجديدة بالطبع.»[2]، وفي كثير من المواضع يتحول المترجم الشارح ألي مادح ومطر لأركون للحد الذي يجعل القارئ يشك في أنه يستخف به أو يسخر منه، وخاصة في حواراته [3] التي يقدمه فيها بمديح طويل، غير واقعي، وغير تاريخي، وتبجيلي، بل وأسطوري، حيث يقول عنه : « لا يمكن فهم أركون إلا بمطالعة جديد علم الألسنيات وعلوم الإنسان والمجتمع. » ... أو يقول له مثلا أنت أحدثت ثورة معرفية مثل فوكو أو على أنه صنو التوحيدي أو يسأله ماذا ستفعل بكليات الشريعة في البلاد العربية الإسلامية بما معناه : هل ستبقى عليها ؟ وكأنها تحت ملكه وإدارته، والشاهد في هذا المثال، أن أركون في مشاريعه تلك لم ينخرط فيها بشكل منفرد، بل لا بد من أنه استعان بشركاء وأعوان ... وعلى ذكر الترجمة لا بأس في التذكير بأن أركون حين سئل عن [4] إتقانه الإنجليزية أن كان كالعربية فقال : نعم، نعم، ولكنه يستعين بالمترجمين [5] للكتابات التي يريد نشرها بعد ترجمتها طبعا، بالإنجليزية..

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 312.
[2] - نفسه، ص 313 .
[3] - انظر حواراته وأسئلته مثلا في كتاب الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، في الملاحق الأخيرة.
[4] - الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 268.
[5] - انظر كتابه « rethinking Islam ».

ثالثا/تدوير الكتب والفصول بعينها – الوسيلة الإشهارية الناجعة

عند مراجعة المادة المكتوبة في كتب أركون يلاحظ أنها محدودة جدا، ولا تعكسها أبدا تلك الكثرة التي ظهر في سيرة الذاتية كقائمة بمنتجه العلمي ومنشوراته...

ولتوضيح هذه الملحوظة المنهجية فإن المقصود من الكلام ليس هو تكرار الفكرة أو الموضوع مثل مقاربة الوحي في كل كتبه، فهذا قد مر بنا في تمركزه حول الموضوعات الجوهرية وتكرارها .. ولكن المقصود هنا هو الكتب والفصول المطبوعة طباعة حرفية والمنشورة، فبعد أن تم نشرها كمقالات وهذا يظهر كإحالات فيما يكتبه بالفرنسية وخاصة في قائمة الموضوعات، فإنه يعيد طباعة تلك الكتب بذاتها ولكن تحت عناوين أخرى، وكذا حال الفصول التي تدار طباعتها ضمن كتبه كما هي وإيراد هذا الملحظ ليس من قبيل التعريض ولكنه عرض واقع حال، وممارسة بحثية، تكثف المنتج الفكري وتجعل منه إضعاف ما هو عليه ثم يتم توزيعه وإشهاره دون أي قرينة تدل على أنه مكرر بل بالعكس يكون موهما بالتنوع والاختلاف .

والغريب في الأمر أن هذا الإجراء لا يكتشف بسهولة، ولا لأول مرة، وفي حاله هذا البحث كان هناك شيء من القراءة المقارنة، التي تلفت إلى وجود تشابه بين الكتابة والأفكار في البداية، ثم العبارات بما يذكر بقراءة سابقة، ولكن مع الاستمرار والمتابعة في قراءة الكتب ومقارنتها يتضح بأن الأمر لا يتعلق بمحتوى مكرر كما هي السمة العامة في كل كتاباته، ولكنه يعيد نشر الفصول ذاتها في الكتب ذات العناوين المختلفة في اللغة الواحدة، ثم بفن اللغات المختلفة، فالفصل الواحد ينشر عدة مرات لا هي بالكثيرة ولا بالقليلة، بل بقدر مدروس، ويبدو أن هناك قاعدة تحكمه، وما يقال عن الفصول يقال عن الكتب أيضا، فليست الترجمة وحدها تدار باستراتيجية مدروسة بل بإعادة نشر الكتب أيضا ثم تعدادها في الإنجاز الشخصي باعتبار المغايرة .

وفي الواقع ليس هذا دأب المفكرين ن ولكنه عمل ترويجي من نوع يختلف عن طبيعة البحث العلمي، ويشبه ترويج المشاريع التجارية ذات العائد المادي أو الإيديولوجية التي لا تختلف عن سابقتها كثيرا وتحتاج إلى إشهار إنه في الواقع يفعل ما ينتقده ويتفوق فيه .

أما بحث الداعي أو العائد من هذا الفعل لإشهاري، ربما كان معنويا، وهو إيصال فكرته إلى أكبر عدد ممكن من البشر المثقفين وفق أسلوب يعتمده أهل الإيديولوجية المتزمتة والحريصة أجدا على فرض أفكارها بالقوة، فضلا عن كونه أهم وأقدم أسلوب تبشيري عرفته الأديان والإنسانية ن فما محل الفكر الحر والحداثة والديمقراطية والاختبار الفكري من كل هذا العمل المكره على فكره ذي المسلك المتحايل الذي يفرض عليك المقولة المركزية نفذ أول قراءة وعند كل قراءة أليس هذا إكراها فكريا إن

القارئ فيه يشبه الفرصة التي يجب اقتناصها ويمنع ضياعها ... أما العائد المادي فهولا يحتاج إلى تفصيل .

لعل هذا العمل يدار من قبل خبراء، فهو على الرغم من أنه منهجية راسخة ومتبعة لديه إلا أنه لا يلحظ ولا يكشف بسهولة، ولكن العمل الأخر المناسب في مثل هذه الحالة هو إحصاء منتج أركون الفكري المطبوع والمنشور، ثم حذف المكرر منه، فكم ستكون النسبة المتبقية الصرفة ؟

ومن الأمثلة اليسيرة على هذا التوجيه، إذ لا يتسع لها المقام والمقصود هو الإشارة لا الحصر، فكتابه rethinking Islam وهو ذاته Ouvertures sur l'Islam وهو ذاته الإسلام مقاربة نقدية، وهو ذاته الهوامل والشوامل، وهو أيضا الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الصادر سنة 1993، كما أنه يمثل الجزء الأكبر من كتابه *ABC de l'Islam*، لأنه كما هو معلوم قدمه في شكل أسئلة وأجوبة حول الإسلام ، مثل ما الذي كان يريده محمد؟ ومن الذي كيب القرآن؟ وما الذي أخذه الإسلام عن الأديان الأخرى ؟ " . إنه كلما مضى على كتاب له ردحا من الزمن أعاد طباعته بعنوان جديد وأضافه إلى قائمة الكتب، وكذلك إذا أراد أن يتوجه إلى جغرافيا ثقافية من العالم فعل الشيء ذاته..

عندما يتكلم أركون عن كتابه الذي يقدمه بهالة من الأهمية وهو في الواقع لا يدل من عنوانه إلى علم الغرور والجهل بقدر الذات " الإسلام يصلح أو يهدم ؟" وهو عنوان لا يصدر ممن يحترم آداب البحث العلمي / مهما تكن إيديولوجيته ودينه والكتاب أخرجه وطبعه بالإنجليزية ISLAM TO REFORM OR TO SUBVERT ? لا يلمح إطلاقا إلى أن هذا الكتاب هو ذاته الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ويتحدث عنه كما لو كان إنتاجا ألفه حديثا، وهذا عن الكتاب في مجمله أما فصوله فقد تجدها شاخصة بذاتها أو تجد محتوياتها.

أما الكتاب الذي مر مثلا، منذ قليل وهو *ABC de l'Islam* فإن نصفه وكما سبق ذكر مجموعة العناوين السابقة أما باقي الفصول فهي تتقاطع في كتب أخرى، أما التكرار عبر الترجمة وبعناوين مختلفة فقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن الترجمة.

كتاب قراءات في القرآن بدوره وزعه على كتب كثيرة منها، الفكر الإسلامي قراءة علمية والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب وخاصة فصل قراءة في سورة الفاتحة ثم إن فصل (مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي) من كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل وكتابه الإسلام يصلح أو يهدم ؟ يتناول الظاهرة القرآنية ويعاد طرحها شخصيا في كتابه نحو نقد العقل الإسلامي الذي تتقاطع فصوله بدورها مع كتب أخرى مثل الفكر الإسلامي قراء ة علمية غير أن ما يدخله من التمويه في بعض الأحيان على بعض الفصول فإنه يجعل مهمة تحديد المكرر عسيرة، لأنه في أصل كتاباته يعمد إلى التكرار .

وفصول مثل (العجيب والمدهش والخلاب في القرآن) تجدها في قراءات في القرآن وفي الفكر الإسلامي "قراءة علمية "

كما يتقاطع تاريخية الفكر مع نحو نقد العقل الإسلامي في فصل (مفهوم العقل الإسلامي) على الأقل والألسنة والإسلام مع الفكر الإسلامي قراءة علمية .

إن هذا التكرار يدل على كتابات مغلقة ونهائية ولم يبق لها أن يعاد نشرها فلا هي خطية ولا هي مفتوحة، كما أن المسالك السابقة عموما تدل على أرثوذكسية ولكنها في النشر والتوزيع، وتقوم على نظام مجهول، ولكنه يعتمد على انتشار مادي آلي ميكانيكي يوازي أو بالأحرى يفوق بكثير الانتشار الفكري.

إن التكرار يتنافى تماما مع التفكير كما يتنافى مع الإبداع، كما أن حالة النشر الهستيرية التكرارية هذه إنما تدل على أن صاحبها لا يثق بمقدرة فكرية لديه، ويحتاج إلى أن يدعمها ويسندها بعوامل مادية لا يدخر فيها وسعا ولا يتهاون، ولا يستطيع الاستغناء عنها، ويظل السؤال دائما أين يقع الفكر والإبستيمولوجيا في هذه الورشة ؟ وكم حيزه ؟

الفصل الثاني

البنى الفكرية للمشاريع؛

المكونات، المصادر والأبعاد

المبحث الأول:مصادر البحث والمقاربة ومكونات برنامج أركون الفكري

المبحث الثاني: المركزية ومقاربة الثوابت

المبحث الأول:مصادر البحث والمقاربة ومكونات برنامج أركون الفكري:

يتضح بعد الاطلاع على العمل الفكري لأركون أنه لا يقدمه في مشروع واحد، بل ضمن جملة مشاريع. ولا يخفى على الدارس أنه قد عاصر في مسيرته الفكرية مفكرين وفلاسفة وعلماء اجتماع وأمثالهم، وكانوا ذوي إسهام مهم في إغناء ميادين البحث في الفكر والثقافة والمنهج، وقد تقدموا بإسهاماتهم في شكل مشاريع فكرية، ومثلهم كانت لأركون محاولاته التي طرحها أيضا في هيئة مشاريع فكرية؛ أشهرها مشروعان هما: "الإسلاميات التطبيقية" و"نقد العقل الإسلامي"، ويليهما مشروع مقترح حول العقل الاستطلاعي أو ما أسماه "بالعقل الجديد المنبثق الصاعد"، وهذه الإشارة ليست من قبيل الإحصاء أو الحصر، لأن تحديد مشاريعه بدقة ليس بالأمر السهل، فما يسميه مشروعا ويقدم حوله تصورا أو صياغة لتطبيقه ويرد لديه أكثر من هذا؛ فالحداثة لديه هي مشروع وكذلك الأنسنة ومثلهما قراءة التراث وهلم جرّا.. وجميعها تتسم بعموم صِيغها وتصوراتها ويتحول أحيانا بعضها ليكون أهدافا للبعض الآخر من مشاريعه التي باتت تشكل في جملتها برنامجا فكريا متعدد الهياكل والأسماء، في حين كانت مادة تلك المشاريع، وما اشتملت عليه من تطبيقات والتي عليها مدار البحث هي موضوع الدراسة والنقد في هذا البحث. .

والذي يعنينا في هذا المقام هو الكشف عن المواد المعرفية والمنهجية الأصول والتي هي مصادر استقى منها أركون موضوعاته، أو كوَّن منها بُناها، أو التي غذى منها مشاريعه وبها أحكم نسجها، وهذه العناصر الكامنة وراء إنشائه هذا البرنامج وكذا المشَكِّلة له تتضح في أعماله بجلاء، كما أنها بالإضافة إلى أنها مصادر استمداد، فهي أيضا موجودة وشاخصة في أعماله الفكرية ولبناتها القاعدية والمكمّلة، بل وتحضر بذاتها كأنماط، وكموضوعات بعينها أو كمدارس أحيانا، بينما تكون في أحايين أخرى أقل وضوحا. ويمكننا أن نتعرف منها، ومن دون حصر، على مصادر أربعة، تبرز بكثافة وفاعلية؛

أولا / القاعدة الاستشراقية ، بكل مكوناتها من مادة ومنهج وموضوعات وسمات. وهي؛ أثبت تلك العناصر وأرسخها.

ثانيا / الحداثة، ومنتجاتها من علوم ومناهج تنظيرية وتطبيقات عرفتها الساحة الفكرية الأوروبية والغربية عموما، وقد استدعاها وظيفيا ومعرفة وتصورا ونمط فكر وحياة.

ثالثا / الأنسنة: المصطلح الذي أطلقه أركون على مشروع فكري انطلاقا من بعض خصائصه وسماته وأهدافه، محاولة منه لربط حداثته بحداثة من جنسها يعيدها إلى القرون الأولى من التاريخ الإسلامي.

رابعا / الإيديولوجيا كاختيارات شديدة التحكم والتوجيه لمشاريعه.

المصادر والمكونات؛ أنواعها ومساحاتها ووظائفها في البرنامج الفكري:

***/ ملاحظة منهجية: أسلوب دراسة المصادر وفق مقتضيات أدوارها**

تلك المصادر التي عُدِّدَت منها الأربعة السابقة، تتوزع في المشاريع كمظاهر وأنواع من البحث والمقاربة، وأدوارها لا تتشابه وإن كانت تتكامل. ولذلك فهي لا تتساوى في حجمها ولا في طبيعة طرحها؛ لأن اندماجها وانصهارها في كيان مشاريعه الفكرية ذات المضمون الواحد والمتطابق، لا يسمح بفصلها، أو على الأقل لن يكون ذلك سهلا، وإن كان يمكن تقديم وصف نقدي خارجي يحاول النفاذ إلى الداخل من خلال تحليل عناصر المقاربة لديه ودراسة مساحاتها وتموضعها ضمن المشروع؛ فكان بعض تلك العناصر أكثر قابلية للتناول المنفصل نسبيا من بعض، باعتبار ما يرجع إلى طبيعته، وطبيعة الأمثلة فيه. وكل واحد من تلك العناصر المساهمة في تشكيل مشاريعه له حيز ووظيفة، و الوظائف المنهجية لكل عنصر من مكونات المشاريع، وإن كانت متباينة غالبا إلا أنها تناسب طبيعة عنصرها وتَطَلُّبَه في العمل بما يتناسب وموقعه منه وإمكاناته .. ولذلك تأتي محاولة التعرف عليها عن قرب، من أجل الكشف عنها وعن بناها وهيئاتها المكونة لها .

فالمصدر المتعلق **بالاستشراق**، ونظرا لكونه قاعدة صلبة وواسعة، يوظفها أركون بكثافة فائقة لا تتحدد، ثم هو لا يعترف بها - كما سيأتي - ؛ حيث تفرض كمكوِّن للمشاريع إمكان التوسع فيها، وخاصة حين تكون أمثلتها من واقع الدراسات متطابقة من قبله مع الاستشراقية وبشكل صارخ ويضاف إلى ذلك توفر مادة حول القرآن يمكن وصفها بأنها تاريخية تراكمت وأنجزت على مدى ردح من الزمن، وهي أيضا ثرية وثمينة ومعالجة وجاهزة للاستثمار الفكري، ولا يمكن لأركون بأي حال الاستغناء عنها، على الرغم من إنكاره وجودها. وهذا يعد جانبا مفيدا من الدراسة الكاشفة عن طبيعة المشاريع وظروفها الفكرية والنفسية.

أما جانبا **الحداثة والأنسنة** من المشاريع فهي بخلاف الاستشراق تحتل موقعا أفضل بكثير، بل هو المقابل للاستشراق؛ فهي معترف بها من قِبَله، ويقدمها صيغا لمشاريعه، ثم هي منجزه العلمي والفكري، وتجربته الاستثنائية التي يقول عنها رائدة وثورية في حق التراث والقرآن.

أما المحرك **الإيديولوجي** فهو يشبه من جانب عدم الاعتراف به، وإخفائه الذي لا يتم التحكم به بشكل كامل؛ حيث يخرج عن السيطرة لديه، ويخالف الاستشراق في طبيعة دوره فهو لا يتعلق كما الاستشراق بمادة محددة الشكل والوصف والنقل.

ونظرا لظروف المصادر وعناصر البحث الآنف ذكرها، كانت مساحة عرض الثلاث العناصر الأخيرة أقل في هذا الفصل؛ لأنها موضوعا لكل مشاريعه التي هي في الواقع تحقيق لها، وإفصاح عنها

يتقصده أركون، من دون الإيديولوجيا طبعا ، ولكن هذا لا يعني إهمالها، فقد قدمت أدوارها بشكل مركز على النحو الآتي والذي لم يراع فيه التناسب والكم أو الحجم، لأن الغرض من عرضها هو دراسة واقع فكري والتعرف على ظروفه بالقدر والكيف الذي يعطيه ذلك الواقع، مع محاولة الكشف عن حقائق، وممارسة نقد تلقائي وفعلي وواقعي، والابتعاد عن تكرار الرؤى الجاهزة وتحصيل الحاصل المكرور الذي يمكن تفصيله بالأحجام المتناسقة... ، وقد تأخر عرض آخرها مع طوله النسبي وهو **القاعدة الاستشراقية** للاعتبارات الآتية:

لقد كانت الدراسات الاستشراقية تشكل القاعدة والأرضية الصلبة التي يقيم عليها أركون مشاريعه، ولذلك اختصت بحضور مكثف وأساسي في إنتاجه عموما، وفي مقارباته التطبيقية التفصيلية، لأنه لم يعترف بها كمنهج يهدف إلى تطبيقه، ولطالما نسب نفسه إلى العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها، وأنف من أن ينتسب إلى الاستشراق رغم فضله عليه في التتلمذ والتأطير . ويلاحظ على أركون أنه يحرص أحيانا على إظهار فضلها على المستوى العلمي الذي يقرر بأنه لا يمكن الاستغناء عنه في معاملة التراث، على الرغم من مآخذه على المستشرقين كما سيأتي، واختياراته المنهجية المباينة لهم. ولعل استحواذ تلك المنهجية على إنتاجه الفكري كان تلقائيا وبلا وعي مع اضطرار من جانبه إليها. وربما كان السبب في ضخامة هذه القاعدة لديه يعود لطبيعة تاريخها العلمي وتعاملها العميق والمسحي مع التراث الإسلامي ومصادره، وهو الأمر الذي تفتقده الحداثة طبعا، وأركون وإن انتسب إلى الحداثة بمشاريعه، وتنصل من الاستشراق وكلاسيكيته، إلا أنها تفتقد إلى القاعدة البحثية الجاهزة التي يمنحها الاستشراق بمادة وموضوعات التراث العميقة وبالمنهج الذي تتبعت به التراث الإسلامي ومصادره وهذا لا يوجد إلا في الاستشراق، فمنفعة الاستشراق لم يكن الاستغناء عنها ممكنا بأي حال، والمصلحة الضرورية لقيام موضوعات أبحاثه في بُناها الأساسية تستدعيها بشكل ملِحّ، وثراء الإنتاج الاستشراقي وقاعديته فيما يخص دراسة التراث لا يوفره أي مصدر آخر ، ولو كان لامعا كالحداثة، ويوحي بالجدة والإبداع ومواكبة العصر، فالحداثة لم تعرف التراث ولم تنجز شيئا حياله يمكنه أن يستعين به، ولذلك أخذ أركون من بين ما أخذ من الاستشراق ما يؤسس به القواعد والبنى خاصة، ومن الحداثة آلياتها وصيغها ومقولاتها، وما يمكنه من رسم صور وأنماط فكرية ونسجها ومنحها التماسك والانسجام في ذاتها ومع عصرها.

أولا: الإيديولوجيا؛ المحرك والموجه

الإيديولوجيا في مشاريع أركون، هي ذلك العامل الطبيعي والتلقائي، والمحرك الخفي الذي كانت حركته تعبر عن وجود قوي، وعن كينونة فاعلة، وعن طبيعته وتُحدِّده بشكل دقيق، كما أنها واضحة في علاماتها، وكامنة من حيث إنكاره إياها، ونسبة نفسه إلى العلمية، وتحرك الأهداف وتقود المناهج وآلياتها نحوها، وهي لا تظهر تحت عنوان كباقي المصادر التي تندمج معها، لكنها تظهر كتأثير ووظيفة مهيمِنة ، تتطابق مع مقولات إيديولوجية وفلسفية ولادينية لها مواقفها المحددة والراديكالية من الإلهي والإنساني والديني والعلمي، ويحاول أركون منحها كيانا فكريا وصيغة علمية .

أما **المظاهر المعبرة عن الإيديولوجيا في الإنتاج الفكري** لأركون فهي كثيرة جدا وتفوق الحصر، وأبرزها؛ تبني التفسير المادي للتاريخ وللدين وللإنسان، وكلها يتبناها أركون بشكل قوي ، وينحاز إلى كل ما يتخذ موقف معاداة الدين. ولعل أقوى وأرسخ مظهر لها هو اتخاذها منهجا (علميا) للبحث والتفكير والنظر، بما يعبر عن انغماس كامل في إيديولوجيا مادية صلبة، غير أنه في الوقت الذي لا يأتي فيه على أي انتساب إليها، بل ينفيه هو ويساعده في ذلك مترجمه [1] تجده يدعم بكل قواه تياراتها الفعلية والواعدة في العالم العربي[2].

كما يمكن الجزم عقلا بأن الراديكالية في كل تناول فكري تدل على استمساك عميق بمعتقد ما ، وإن كان ذلك المعتقد لاواع، أو خاطئ، أو موجب ومؤيد، أو سالب رافض، ولكن التخندق ضمنه لمواجهة التيارات المخالفة جميعا باعتبارها إما راديكالية أو جاهلة أو دينية وبأعنف لهجة ممكنة، لهجة الحرب، فإنه لا يعني غير تشكل إيديولوجي وإن لم يعترف به صاحبه، ومن السذاجة ربما انتظار اعترافه ! فهو يصف المخالفين جميعا بالتطرف ولو كانوا على دين فقط، وهذا من حقوق الإنسان، ولا يحدد معيارا للتطرف[3] ! ولا يسلم منه إلا أولئك الذين استفاد من مناهجهم في منح إيديولوجيته صياغة علمية وهي بحق مناهج تؤدي هذا الدور بكفاءة عالية..

ولعل أهم ما يمكن إجمال تمظهر الإيديولوجية فيه هو غياب المعيارية العلمية الفعلية لديه، فما يثمنه قد يكون بالغ التفاهة، فقط يشترط فيه أن يوافق خياراته الإيديولوجية، فتجده مثلا يمتدح كتابا وباحثين هم محل نقد أغلب زملاء حقلهم، لانتفاء الموضوعية عن أعمالهم، ويسمح بالعواطف في البحث العلمي ولكن له ولهاشم صالح الذين "تعاونا تعاون الأخوين على البر والتقوى" [4] وهذا تعبيره في كتابه، أو يتعاطف

[1] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص100.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص30-32.

[3] - يذهب أركون إلى وصف علماء مسلمين بالتطرف بدءا من الشافعي، أو ربما من قبله ومرورا بالغزالي أبي حامد وانتهاء بمعاصره محمد الغزالي، ويرى كل مسلم متطرف، وهذا أقوى علامات الإيديولوجيا، انظر الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 166-168.

[4] - مقدمة تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

مع « طه حسين وأمثاله الذين يتعرضون للرفض اليوم بسبب أنهم استلهموا بطيبة خاطر المنهجية الاستشراقية في دراساتهم »[1]، وهذه الخطابات لو صدرت عن غيره لردها بكل عنف، ولكن له معيارية تتحكم بها الدواعي الإيديولوجية لديه.

[1] - الإسلام الأخلاق ..، ص6.

ثانيا: الأنسنة؛ الصيغة الأولية للحداثة والبحث عن المشروعية

لقد تحدّث أركون كثيرا في سياقات الأنسنة لكنه لم يجمع كل ما يخصها في تعاريف ، بل تحدث عن مهامها، وقد عبر عنها في بعض السياقات من خلال شرح الموقف الفلسفي الذي يندرج تحتها وهو «الموقف الذي يعتمد العقل من أجل التوصل إلى الحقيقة، أو إلى المعرفة الصحيحة. وهو بذلك مضاد للموقف الإيماني الذي يعتنق بشكل عفوي أو دون أي تساؤل، العقائد الإيمانية الواردة في النصوص الدينية »[1] ومن بين الأدوار التي تؤديها الأنسنة؛ عملية التأصيل لأعماله الفكرية من ناحية ، ومنحها المشروعية من ناحية أخرى، وهي أيضا جاءت لتفيد - وفق رؤاه الخاصة - بأن العرب والمسلمين وعلى خلاف العادة ! كانت لهم معرفة وتجربة مع العقل، أو بالأحرى كان لهم موقف من العقل يقدمه أركون في مقابل الوحي، ثم إن الأنسنة هذه بحكم طبيعتها ومرجعيتها العقلية والإنسانية يمكنها أن تكون مشروعا إنسانيا كبيرا ينبعث من الإنسان ويعود إليه، وقد تقدم أركون بصياغة فكرية شاملة تستحضر الإنسان على نحو معين، وقد قرر هيئته وفق طموحه ورؤيته، واستجابة وفيَّة منه لمقولة ملهمه أبي حيان التوحيدي "الإنسان أشكل عليه الإنسان" !

في الواقع، يعيدنا تحليل الحداثة لدى أركون في مشاريعه إلى حداثتين، واحدة قديمة، وأخرى حديثة أو جديدة؛ والحديثة هذه هي عبارة عن منتجات الحداثة في شأن الإنسان وعلومه ، وهي عبارة عن نظريات ومقولات، تشكل مادة علمية وعدة منهجية جديدة، تعبر لديه عن الحداثة الغربية والقوة الفكرية والأكاديمية والبريستيج العلمي والمؤسساتي الجامعي، وانفصالها عن الإلهي هو مرحلة منها، وهي تعيش طور الإنسان، وتجد الانتساب إليه مفخرة كبرى "علمية" ودنيوية[2]، وهذه تتجلى لدى أركون في الصيغة الحداثية لتأويله لكل موضوع له، وهي مظهر الحداثة في موضوعنا هذا.

أما الأنسنة هنا فهي الحداثة القديمة، أو الصيغة الأولية للحداثة وهي العقل لا الوحي، والإنسان ليس بديلا عن الإله كما في الحداثة الجديدة ولكن في موقع أقوى من ذلك، أو في مغالطة جوهرية أكبر بالأحرى، وهذه هي الحالة الأولية الخام، والمقولة الأساسية التي تعطي الحالة الإنسانية الفلسفية في أول ظهورها، وأهميتها بالنسبة لأركون وإضافتها تكمن في التأصيل باعتبارها ليست حالة جديدة ظهرت بعد مراحل فكر بل هي عريقة وموجودة مع الإنسان في جوهره وظهورها مع بداياته. وقوة الأنسنة لديه أو بالأحرى خطرها يتمثل في إثباته الإنسان مصدرا ومركزا يقابل المركزية الإلهية أو يزاحمها، فهي ليست بحثا عن مشروعية ومتكإ فحسب، بل نزوع إلى الإنسان بكونه أو بعدِّه الأصل والأقدم والأسبق! أو ليكون

---

[1] - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ط 2، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2006، ص 349.

[2] - انظر ، نحو نقد العقل الإسلامي، ص267. وميشال فوكو ، هم الحقيقة ،ط 1، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بوالعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص30، 31 .

الإنسان أولا، ويبحث أركون عن بدايات لها في التراث العربي، تضاهي ذلك الأول الإنساني في التراث الإغريقي اليوناني.

لقد عبرت الأنسنة لدى أركون عن اختيار منهجي عميق وسابق، وعن انتماء للإنسان، وتجل لموقف فلسفي ينطوي على اختيار ينحاز فيه إلى أصل يعبر عنه وينتصر له وكان هو الإنسان بكليته، وهنا يبرز أجمع تعبير عن فحوى تأويل القرآن الكريم بل وتتجلى ملامح كل تأويل لدى أركون، حيث يؤول ذلك التأويل إلى الإنسان أولا وآخرا؛ أما أولا؛ فكأصل وخيار متجذر،.. وأما آخرا؛ ففيما يؤول إليه هذا المشروع من مجموع ومشاع إنساني كبير، تتماهى فيه كل المحددات التي تعارف عليها البشر منذ أقدم الدهور؛ وهي المحددات الدينية والقيمية والتصنيفية العادلة منها والظالمة، بل حتى الإنسانية منها، وفيها تكمن المفارقة؛ إذ أنه مآل يحقق مبتغى الذات الخاصة لدى أركون، والذات المشتغلة بالفكر أيضا، وكل ذات يمكن أن ينطوي عليها..

إن الأنسنة هنا، بالإضافة لكون مشروعها يحقق لأركون تميزا فيها يغاير الحداثة ولو في بعض وجوهه وتصوراته، هي نزعة قوية تلهم وتوجه نحو خيارات حاسمة،وذوبان كلي في البشرية والإنسانية، وفناء عن الديني، إنها متعددة الوظائف؛ تتجذر مع الأصل الإنساني، وتطمع بما لا يقال، وتؤسس لمشروعية اللامشروع الأول، وتنشئ الفضاءات الفكرية، والمشاعات الإنسانية، وهي حتما أبعد غورا من مسكويه والعامري ومن التوحيدي أيضا.

ويمكن الإشارة إلى أمر لافت هو ذلك التشابه القوي في الإجراءات المنهجية المتعلقة بمقاربة أركون للعرب والمسلمين والدعوة لديه لمشروع أنسنة كبير، وبين النزعة الشعوبية [1] التاريخية التي كتب عنها المتقدمون والمتأخرون، من عمرو بن بحر الجاحظ [2]، الذي واجهها بقوة ومنهج، إلى عبد العزيز الدوري[3]؛ إذ يوجد رابط عقلي قوي بينهما ، كما توجد تقاطعات وتشابهات لا يمكن أن تمر دون أن تلحظ، بل إن الإحالة على أبي حيان التوحيدي تدعو للبحث العميق في هذا الشأن ؟ ولماذا يتوجه كلاهما إلى الأنسنة والشعوبية وكلتاهما تتوجه إلى العرب بالطعن فيهم والحط من شأنهم، فما النسبة التي يمكن أن

---

[1] - قال الليث: والشعوبي الذي يصغر من شأن العرب ، ولا يرى لهم فضلا على غيرهم، (معجم تهذيب اللغة لأبي منصور أحمد بن محمد الأزهري، ط1، تحقيق، رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، 2001، ج2، ص1881) وجاء في لسان العرب المحتقِر أمر العرب، (محمد جلال الدين ابن منظور،لسان العرب، دار المعارف، القاهرة،ج 4، ص2268 مادة شعب)، ويعرف عبد السلام هارون للشعوبية ويؤرخ لها في تحقيقه البيان والتبيين على هامش ص 5، ج3 ويورد معلومات في غاية الأهمية، فضلا عما أبدعه الجاحظ جمع في الكتاب من حكاية مذاهبهم والرد عليها، ذكر عنها أنها تحط من قدر العرب، وترفع بالمقابل من شأن العجم وتوجه إلى علو كعبهم في الخطب وسائر الفنون، ولهم رسائل في تفضيل العجم، ويخصص كذلك أن أصحابها الأوائل ألفوا في مثالب العرب وبطون قريش وبني هاشم ، انظر (عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، مصر، ج1، ص383، وج2،ص6،5 وج3، ص12...).

[2] - في كتابه البيان والتبيين، ج1،ص383، وج2،ص6،5 وج3، ص12....

[3] - عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1981.

توجد بينهما ؟ وهل الأنسنة شعوبية محدثة ؟ لا شك في أن الإجابات ستكون كثيرة ، وأولها أن العربية هي بمثابة الجسد من الإسلام ، أو ربما هي إسلام على نحو ما ، ومحل الشاهد في هذه الإشارة هو أن مشروع أركون جسد الشعوبية، وعبر عنها روحا ومرجعية ، ومحل آخر هو أن هذا موضوع يستحق البحث.

ثالثا: الحداثة؛ وموقعها في مشروع أركون، الخيار الفلسفي العميق والانتماء الواعي.

1/ ماذا تمثل الحداثة في المشاريع الفكرية لأركون؟

لقد كان مشروع أركون الفكري في عمومه وفي كل مكوناته من مشاريع جزئية - مشروع حداثة بامتياز، وقد تمثل ذلك في جملة ملامح قوية الظهور منها:

انتسابه للحداثة وإعلانه وتأكيده المتكرر لهذا النسب، حتى في المقدمات البديهية في كلامه حين يقول مثلا « لقد ربتنا الحداثة الأوربية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائيا من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها. وقالت لنا بأن ذلك ممكن في كل مكان يحصل فيه الفصل الجذري بين الدين والدولة أو بين الكنيسة والدولة الحيادية.. » [1].

ومنها أيضا استمداد موقع العقل والإنسان من الوجود. وموقع الدين منه وتصور الوجود.. ومما يلاحظ عليه، أخذه من الحداثة توسيع مجالات الدراسة لديه وآفاقها، وإعطائها الصيغة الفلسفية والطابع الأكاديمي وصبغة العلوم الحديثة بما يغطي كلاسيكية موضوعاته المستمدة ومناهجها الأساسية في المقاربة من الاستشراق؛ فالحداثة ومناهجها منحته مرونة وإيجابية وتفاعلا. مع الهم الفلسفي الإنساني، مما شجعه ربما على الاستغراق في إسبال لبوس الحداثة ولغتها واصطلاحها وأدواتها وحركتها الفاعلة والمؤثرة.

لقد كثّف أركون من مناهج الحداثة وآلياتها في تطبيقاته حتى فاقت الحد الطبيعي إلى آخر متجاوز ومبالغ فيه.. إن ذلك الحشد والتكديس وإن كان كله مستمدا من غيره، فهو يدل بشكل مباشر على خلوّ وِفاضه من ناحية، ومن ناحية أخرى يحيلنا على إشكالية الإبداع لديه ووقوعه في دوائر الافتتان والنقل المباشر، ومن دون أدنى جهد في تكييف المنهج على حالة الإسلام وحيا وتراثا.

إن هذا المدخل إلى التعرف على مصدرية الحداثة وملامح حضورها القوي في برنامجه الفكري يمكن أن يحصي إلى جانب الانتماء والصيغة وتطبيق أدوات بحث مستمدة من الحداثة وتخصصاتها العلمية، موقف الحداثة من الدين وتجَسُّد ذلك الموقف لديه في تجاوز الوحي باعتبار المعتقد على منوال عصر الأنوار، ثم معاملته بمادية وشيئية طاغية تلغي كل ملمح حقيقي للغيبيات ولمصدرية الوحي.
وكذا مواكبة مراحل الفلسفة والفكر الغربيين وخاصة في قيمة الجدة فيهما بما تمنحه من بريق وشهرة تسهل الوصول، وعبر عنها بهذا البرنامج..

لم تكن الحداثة في برنامج أركون أدوات وعلوم وتطبيقات فحسب، مع أنها كانت موجودة بقوة، ولكنها مثلت لدى أركون ما يفوق ذلك؛ فكانت كيانا متعدد الوجوه والإنجازات والوظائف وموقفا عمليا من حيث توجهه إلى جانب من العالم هو أهم ما فيه، قد استعصى على الحداثة وطواحينها الفكرية، فاضطلع أركون

---

[1] -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 17، 19.

بمهمة تطويعه، وكان التطويع ذا طابع فكري وعملي وتطبيقي إسقاطي، واستبدال مادي، وبوسائل تدل على فكر الحرب وقد أسماها أركون بالمعارك ومراحلها، وأدواتها؛ الهدم والإزاحة والانتهاك.

أما أهم وأشمل اعتبار يخص الحداثة ضمن هذه المشاريع هو ما تضمنه تصريحه بأن الحداثة - وهي فعلا كذلك عند من يؤمن بها كحالة أركون - ناموس أعلى، لقد حلت الحداثة محل الدين المسيحي في أوربا، وعندها كانت الحداثة باراديغم أعلى للوجود [1]. وحين يراد نقلها إلى العالم الإسلامي لتستكمل الهيمنة على العالم إنما سيخضع بعدها لناموسها بدل نواميس الدين، وصيغته ترك فروض الالتزام تجاه الإله أو ما أسماه بمديونية المعنى والحسم معه بهذه الواسطة، أي واسطة حل كل عقد أبرم أو يفترض أن يبرم بين الإنسان والإله، فقد انتقل الإنسان وفق رؤية الحداثة - إلى حيز الاستغناء، فلم يعد محتاجا لإله حتى يبرم معه عقدا.. لقد مات بات قادرا بنفسه[2] على القيام بمستلزماته (!) ولم يعد الالتزام ضروريا ! وهذا الطرح إنما يؤول في فحواه إلى تحويل خصائص الحداثة إلى صفات الإله، ثم التعامل معها من خلال ذلك الموقع الجديد، وهو يجمع اتجاه الحداثة إيمانا عميقا وعمليا؛ فلها القدرة الكاملة، وهي المخلص والخلاص، وهي البديل عن كل ديني، فهي إذن أصبحت بذلك فوق كل دين، أودينا متزمتا ومتكتلا، وإن ادعى لها مريدوها الحياد العقائدي.

2/ مواقف أركون من الحداثة بين النقد والحسم بمنهجي :

تباينت مواقف أركون كمواقف المفكرين وآرائهم حول الحداثة وما بعدها، على مشاركتهم فيها ومهما كان قدر انضمامهم لهذا المسار المنهجي والمعرفي. وعلى الرغم من انخراطهم الكامل أو الجزئي نجد لهم تصريحات بأحكام سلبية أو موضوعية حولها ومنها تقرير إدوارد سعيد بأن ما بعد الحداثة لعبت فيه النفعية الأمريكية Pragmatism دورا سلبيا بالغ الأهمية[3] مثلها مثل التحليل اللغوي والتفكيكية الفرنسية، وكان هذا الدور في حق الكتابات التي تعنى بالقيم الإنسانية للتحرير والتنوير الحقيقي.

وعلى الرغم من وجود أركون في فضاء الحداثة، كان له كلام في ذم الحداثة أوفي إبراز بعض عيوبها الحالية، مثل كونها لم تعد واثقة من نفسها كما كان عليه الأمر في الماضي [4]، ويتطرق أحيانا للتحليل الجانب الأخلاقي منها[5]، وينتقد الفراغ الذي ظهر شبه الحداثة في مجتمعات الغرب بعدما جربت نفسها طيلة قرنين، كما يدعو أحيانا لإقامة نقد شامل للحداثة الغربية لتلافي أزمة - ربما تصنَّف - أخلاقية في

1 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 266.
2 - نفسه، ص 267.
3 - إدوارد سعيد،الثقافة والمقاومة، حاوره دايفيد بارساميان، ط1باللغة العربية، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، 2006،ص 149.
4 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 31، 173.
5 - نفسه، ص 168، 169.

الغرب ثم يردف "فهنالك أزمة في الغرب حاليا ولكن من نوع آخر، وليس العالم الإسلامي وحده هو المأزوم وإن كانت أزمته أكثر انسدادا ورعبا »[1]. أما دعوته لمراجعة الحداثة ومضامينها الفلسفية وتفكيكها فهي تتكرر لديه من دون أن يقدم عنها أي مثال[2] !

على هذا النحو تتردد مواقف أركون من الحداثة التي يذمها أحيانا ويمتدحها غالبا، غير أن مراحل كانط وماركس وفرويد ونيتشة والتي يطلق عليها لحظات الأنوار الثلاثة، والتي كانت بدايتها مع كانط في بلورته الأنوار ثم استعادتها ونقدها من قبل ماركس ونيتشه وفرويد ثم كل المناقشات الجارية[3] حولها إلى عصرنا يعدها عصورا ذهبية لا يمكن مناقشتها.. فمواقفه من الحداثة كمواقفه من الاستشراق تنتقل بين ثناء ورفض ولكن الحسم طبعا يتبين في اختيارات التطبيق وتبني مناهجها، فهو وإن حدث نادرا أن انتقد القراءة الحداثية وعبر عن رغبته في التحرر منها في قراءة القرآن -لأنه يراها أكثر إكراها وقسرا- [4]، إلا أن انغماسه فيها كمناهج وأدوات قراءة وتأويل للقرآن لا يختلف حوله اثنان ! حتى وإن حاول الحديث عن بعض سلبيات الحداثة[5].

3/ نماذج استمداد الأدوات الحديثة في المشروع التأويلي وتشكيل الرؤية والمآل

يأتي تحليل موقع الحداثة في منظومة فكرية ينضوي تحتها أركون ليقدم قراءة للقرآن وفق النموذج الذي هو الحداثة، فيقرأ من خلالها التراث والقرآن والوحي مطلقا، والمعتقد والتاريخ أيضا وكل ما من شأنه أن يقرأ.. ويعيد التعريف بكل ذلك باستعمال مفاهيمها في كل شيء، فالإيمان يصبح وفق أدواته المستمدة من الحداثة التصور الخيالي للميثاق الجديد الذي يعمر قول المسلمين كحقيقة مطلقة لا تقبل النقاش، فمن خلال عملية الإسقاط الآلي والتقريب القسري بين المفاهيم يذهب أركون إلى جعل طاعة الله بالعمل والاستجابة لأمره حسا عمليا مقتبسا من بورديو ما يسميه بالحس العملي التطبيقي[6]، ثم يحوِّله إلى إلى ممارسة عملية فعلية لفاعلين اجتماعيين، ويقوم بإسقاطها على عصر النبوة ومراحل التاريخ الإسلامي[7].

إن فرض مفاهيم ومصطلح الاقتصاد على المفاهيم الدينية ومعاملة معنى الدين والمعتقد برأس المال الرمزي ثم اتهام القرآن بأنه هو من قام بنقل تلك المفاهيم عن أصلها وهو من حوَّلها إلى أخلاقية ودينية

[1] - الهوامل، ص 73، 116.
[2] - معارك من أجل الأنسنة، ص 29.
[3] - نحونقد العقل الإسلامي، ص 43.
[4] - الفكر الأصولي..، ص 29 وما بعدها.
[5] - معارك من أجل الأنسنة، ص 34، 35، والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.
[6] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 144.
[7] - نفسه، ص 139.

جاعلا منها أصلا في الوجود وفي الفهم..يقول أركون: « نعم إن القرآن يحول بشكل مستمر وبطريقة عجيبة مجازية رمزانية مدهشة كل ما هو دنيوي إلى مقدس، وكذلك الزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي، والوسط الطبيعي الفيزيائي المحيط إلى غابة أو كون من الآيات والرموز المقترحة على أذهان البشر لكي يتأملوا فيها ويتعظوا ويدركوا بديع صنع الله ومدى القدرة الخلاقة الجبارة لله. وهذا هو معنى كلمة "التدبر" الواردة في القرآن » إن أركون يجعل من المفاهيم الاقتصادية والمادية أصلا يقيس عليه المفاهيم الدينية. وهذا وإن لم يكن موضوعا لهذا العنصر فإنه يمهد للحاجة التي تدعو أركون لاستمداد تلك المفاهيم كالتي نجدها لديه مقتبسة مثل رأس المال الرمزي السابقة.

تلك المفاهيم يستدعيها أركون ليعيد قراءة الحوادث والتاريخ ومواقف الرجال الذين عرفهم الجهاد ضد المحتل في الجزائر أو خارجها ويعيد قراءتها على النحو الذي يحلو له ما دامت هناك أدوات يتخفى وراءها ويستعملها في غير محلها، أو ربما بل هو الراجح أنه يصوغ الشخصيات لتكون هي هو فيفسر مثلا باستعمال الحداثة مواقف تاريخية عملية كموقف الأمير عبد القادر الجزائري، حين يصوغ نصه المقتبس الآتي موظفا مقولات ملهمة ريكور، ليعيد قراءة تاريخ هذه الشخصية ويعطيها وصفا جديدا، وإضافات لم تكن موجودة في تاريخها متمثلا بعبارة ريكور "الآخرو، وكأنه الذات" (soi-même comme un autre) وفي الوقت ذاته يقدم في الأمير عبد القادر مثالا يتجلى فيه أبعاد المصطلح الجديد البراديغم أو النموذج الأعلى الوجودي أو الناموس الوجودي Paradigme existential ولكن من خلال الإسلام الذي كان بدوره باراديغم، وباعتباره الجو المناسب للوجود مع ازدهار الذات البشرية المتمايزة، غير أن الوجود في هذا المثال كان يقرن الازدهار بالاستسلام وبرؤية الفضل لمن لا فضل له: « ينبغي أن نضيف إلى هذا كل ذلك الغنى الخلاق للخيال المبدع المتجلي لدى كبار الشهود على المغامرة الروحية الكبرى. وهي التي عبرت عنها أروع تعبير أدبيا وشعريا وفلسفيا شخصيات كبرى من أمثال الحلاج وابن سينا وبان عربي وملا صدرا والجزائري الكبير عبد القادر ضمن جو مرعب من الخطر والهيمنة الكولونيالية. ينبغي العلم بأن أصالة عبد القادر الجزائري أو ابتكارتيه تكمن في الشيء التالي: إنه استطاع أن يجسد في مساره الروحي الشخصي عملية الإفصاح عنها أولا يعرف كيف يفصح عنها. نقصد المكبوتات الناتجة عن الصراع مع المستعمر الغازي. وهو صراع انتهى بالمصالحة من دون شروط مع العدو بعد أن أعيد دمجه والقبول به بواسطة العلاقة الروحية التي تعانق "الآخر وكأنه الذات"، طبقا لعبارة شهيرة لشاهد كبير آخر على الروح هو بول ريكور"[1] ثم يظل مستثمرا تفسيره وموقف الأمير عبد القادر إلى آخر شرح نموذجه حول البراديغم !

[1] - السابق، ص 281.

4/ عينة من مفاهيم وظيفية وأدوات المنهجية لمفكري الحداثة :

لا يمكن استعراض كل مفهوم أو آلية اقتبسها أركون من مفكري الحداثة، وقد فعَّلها فوق ما وضعت له، وبما يتجاوز قدر احتمالها، نظرا للانغماس الكامل في حقلها. فهي المختبر والحقل المعرفي والمرجعية، ودورها في مشروعه سواء يحكم عليه بالشكلية والعناية بالطبقة الخارجية للمشروع، وخاصة فيما يتعلق بموضوعات القرآن التي لم تعن بها الحداثة، وعني بها الاستشراق الذي اعتمده كأصول لقراءته، إلا أن محاولة المطابقة بين فروض الحداثة وبين الإسلام ككيان والقرآن وبيئة النبي والنبي عليه الصالة والسلام كان عملا آخر، كل ذلك كان يستدعي منه استمدادا مكثفا جدا من الأدوات والمفاهيم والدراسات لدى كل أوجل مفكري الحداثة من ريكور وبورديو وفوكو وداريد، وأعلام مدرسة الحوليات، ومدرسة فرانكفورت وغير ذلك من مدراس تاريخية ولسانية متنوعة وغيرها.

ومن أبرز المفاهيم التي وظفها أركون بعناية في إحدى أخطر الوظائف التفكيكية، عند تفكيك المعتقد الإسلامي أو القرآني هو المفهوم الذي يسميه مبدعه قبل نقله من قبل أركون مديونية المعنى، ثم تحول لديه ليدل على مقتضيات الإيمان باعتباره التزام ناتج عن إبرام عهد أو ميثاق أبدي مع إله أو منقذ أو مخلص، ولم يكن المفهوم الوظيفي الوحيد، فقد اقتبس من فوكو مفاهيم كثيرة فضلا عن اختياراته المنهجية بدءا من اهتمامه بالتاريخية في دراسة موضوعاته التي اشتهر بها فوكو كالجنون [1] والجريمة، وانتهاء بمفاهيمه التي أبدع وطور كمفهوم الإبستيمي[2] وغيرها مما أنتجه فوكو ووظفه، وإذا أخذنا عينة من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي لوجدناه نسخة طبق الأصل على منوال اقتباس النصوص الأدبية والفنية مع تغير في المثال فقط، فمنظومة فوكو الاصطلاحية كلها أوجلها تنتظم لديه في ذلك الكتاب، وكأنه غنيمة فكرية مع جملة أخرى من كتب فوكو، فنجد تطبيقات (السيادة – السلطة الرعوية – بنية القرابة – الفلاحين – الليبراليين – تفكيك التاريخ – تشريح الوعي الجماعي، أو تحليل ظواهر كقبول الموت في سبيل ما يقدم على أنه قيم عليا) [3]، وهذه المفاهيم التحليلية استخدمه أركون مرارا وتكرارا وكذا توظيف الجانب الأنتروبولوجي من تلك المناهج وعلى النحو الذي وظفه فوكو، الفكر الوحشي – المجتمعات البدائية الشفهية في دراسة مجتمع النبي عليه الصلاة والسلام. ومثل ذلك مصطلح الجهل المقدس الذي شرحه

---

[1] - وتمثله دراسته تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ط 1، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2006.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 205، 207، وانظر مفهوم الابستيمية وما تتميز به، وعلاقتها بالخطاب في مقاربات فوكو في: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغورة، المجلس الأعلى للثقافة 2000، ص180 – 187.

[3]- وحدة المغرب العربي، ص 43، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 281.

فوكو واستخدمه في كتبه[1] ، بل إن قراءة متوازية لأركون مع مصادره تشعر قارئ أركون بوجود عملية صب مكثف لنظريات باستخدام بارث وبورديو وفوكو في ثورتهم على العقل السكولاستيكي [2]، ومن خلاله يظهر مشروعه بمظهر المضاهي لتلك المشاريع..

هذا الاستمداد الأدواتي يظهر بشكل صارخ بمجرد أن تفتح كتابا لفوكو مثل يجب الدفاع عن المجتمع[3]في تحليل علاقات السلطة مثلا، أو حفريات المعرفة، وتتناول مبحث تاريخ الأفكار لتجد الموضوع مستمدا منه في العنوان وفي بعض الخطوط العامة، غير أنه ثمة مرحلة فاصلة بين الأصل والمحاكاة، ذلك أن النقل الذي يحدث لدى أركون يغير التطبيق تماما، فمن خلال الإسقاط الآلي لديه والأمثلة المفروضة تغيب الخصوصية المنهجية لتلك الآلية أو الأداة أو المفهوم، وتغيب دقته بشكل كامل والتزام صاحبه به في الأصل فنجد مثلا فوكو وهو يشرح عن تاريخ الأفكار ويميزه عن حفريات المعرفة يقول: « فحفريات المعرفة ليست مبحثا تأويليا: ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف "خطاب آخر" يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثا "مجازيا" »[4] فتختفي كل هذه الخصائص حين ينقل أركون الآلية إلى ميدانه، ويوظفها في الحقل الذي يشاء وبالكيفية التي يختارها.

ثمة محاكاة جلية لفوكو من قبل أركون؛ سواء في التوجهات العامة نحو اختصاصات كبرى أوفي التطبيقات التفصيلية، فإذا كان يذكر عن فوكو اهتمامه بخطاب علم النفس الذي يعبر عنه كتابه تاريخ الجنون، ومثله استعمال مصطلح أركيولوجيا في المضمار نفسه أي في علم النفس[5]، حيث جمع في كتابه ذاك إشكالا نفسيا وتاريخيا واجتماعيا وفلسفيا ليكون إشكالا إنسانيا متكاملا، فعلى النحو ذاته نجد توجه أركون نحو خطاب التحليل النفسي ويستدعي فرويد في تحليل الخطاب النبوي، ويقحم مفاهيم فوكو بقوة مثل إقحامه مفهوم السلطة الرعوية – المركزية لشرح فرض الشريعة الإسلامية[6] ! أوفي استخدام القطع الابستيمولوجي وتطبيقه على النبي عليه الصلاة والسلام في موقفه من الجاهلية ونظمها المعرفية[7] .

---

[1] -هم الحقيقة،ص35.

[2] - الفكر الأصولي، ص 18.

[3] - يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أل قيت ففي "كوليج دي فرانس" لسنة 1976، ترجمة الزواوي بغورة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2003.

[4] - حفريات المعرفة، ص 128.

[5] - بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 147، 148، 150.

[6] - تاريخية الفكر..، ص 295، 296.

[7] - الهوامل، ص 114، 115.

لا يمكن حصر استحضار فوكو مثلا في العمل البحثي لأركون ومواقفه فيه ولكنه مُحوَّر كثيرا فإذا كان فوكو كما ينقل عنه قد قرر بأن الفلسفة قد تجاوزت الموضوعات القديمة[1]، والمواقف التي تؤدي فيها دور الحسم تعريفا وحكما فإنه يظل يطرح إشكال الفلسفة في صياغة تتوافق مع خياراته الفلسفية، ويطرح إشكالاتها الجديدة والقديمة، ولكن في سياق البحث عن الحقيقة وعلاقاتها وكيفيات إنتاجها. أما أركون فإنه يتشبه به لكن بعد نقل سياقه، فهو كما يذكر عن نفسه معجب جدا ببروديل وبمدرسة الحوليات الفرنسية.، ويذكر أحد دارسي فوكو أنه قد كان لفوكو أيضا أوجه قرابة بتلك المدرسة وبالمناهج التي تولدت عنها، وكان الإعجاب بين مؤسسها بروديل وبين فوكو متبادلا، وإن اختلفت بينهما الموضوعات والاهتمامات[2].

ولا يمكن عد الوسط الثقافي المتشابه أو ظروف الفكر والفلسفة وسلطة المجالات المعرفية وفضاءاتها هي السبب في ذلك التأثر، لأنه متطابق مع الأصل من حيث تفصيل الآليات، ومن حيث عموم الصورة، ولطالما ظهر أركون بمشاريعه التي أسماها معارك وتحدث فيها عن خوض حروب فكرية مع أصل التراث الإسلامي وإحداث طفرة منهجية وثورة على غرار المفكرين الفرنسيين الثوار، وذلك يجعلنا نستذكر الوصف الذي أطلق على فوكو من قبل زملائه وينقله ولد اباه في دراسته عنده بأنه محارب Guerrier في مواقفه وفي مقاربته الفلسفة حين كانت بالنسبة له ذات استخدام واحد هو: القيام بالحرب، ليس في الماضي وإنما في الحاضر الراهن، كما أن فوكو لم يقل أبدا بأن اختياراته هي الصائبة واختيارات غيره خاطئة بل أراد فقط من خلال تحليلاته الجينالوجية إثبات بطلان أو محدودية اختيارات خصومه، وكذلك المحارب الحقيقي يكتفي باختيار قناعاته ولا يهمه أن يؤسس لها[3].

غير أن الغريب في الأمر أن أركون على الرغم من اقتباس كامل لفوكو، والذي يحضر كمثال وسط أمثلة أخرى لا يمكن الإحاطة بها لضيق المجال، لا يعلن عنه أبدا بالقدر الذي يستمده منه، ثم يدمجه ليكوِّن به مشاريعه فلا يأتي على ذكر فوكو إلا قليلا، ولا يشرح نقله المناهج عنه كما يفعل مع ريكور وبورديو[4]، مع أن استمداده منهما أومن داريدا أقل بكثير منه عن فوكو.

والذي يمكن الخلوص إليه هو تنوع الاستمداد لدى أركون ومصادره من مفكري الحداثة الذين يزودونه بالمادة المعرفية الحديثة، وبالترسانة المنهجية العتيدة؛ فنجده يستخدم أدوات فوكو مثلا من حيث كونها تفسيرية وتحويلية ليستبدل بها موضوعات العقائد والتاريخ الإسلامي ويجعلها على نحو يغاير الأصل المعروف عند المسلمين وكانت ناجعة لديه، في حين يستمد من بورديو مسوغات ليجعل من الدين كله سياسة وإيديولوجيا فيخلص إلى موقف راديكالي من الدين، بنسبته إليه مسؤولية ومعنى لأن توظيف

---

1 - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط 2، الدار العربية للعلوم، بيروت 2004، ص 86.
2 - ولد أباه، السابق، ص 82.
3 - المرجع نفسه، ص264.
4 - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 120، وأخذه عنه في موضوع التحرر من الرؤى الإيديولوجية.

الآليات لديه لا يشبه توظيف مصادره لها وإن كان هذا العمل يحتاج إلى تدقيق أكبر. كما أن سمة تطبع أركون وعمله وتحدد حقيقة تأثره بالحداثة أو تكشف عن استخدام محدود، يتضح من خلال مقولاته المكتملة منذ بداياتها، فما قدمه أركون سنة 1970 هو ذاته ما قدمه بعد عقد من الألفية الثالثة فأين التجدد والتحديث في الجوهر أو على الأقل في العمق مما يجعل الدارس يقرر أن الحداثة الفكرية لم تكن إلا في الأدوات والصيغ، وهو ما يكشف عن موقع فعلي محدود جدا لمفهوم الحداثة عنده.

يشرح لنا ذلك ما يعقده أركون من أمل كبير على الحداثة في تغيير بنى الإسلام، ولا شك أن ذلك يتمثل فقط في أدواتها أو ترسانتها المنهجية التي تسلح بها في مهمته، واستمد المناهج منها بالنقل والاستيعاب والدمج بالقدر والكيفية الذين يجعلان العقل مندهشا أمام تلك المقدرة التي اختص بها في هذا الشأن، وخاصة في توجيهها نحو خياراته الوجودية ومكامنه الإيديولوجية، بعد أن كانت مفاهيم عند منتجيها أملاها سياق فلسفي ومرجعية فكرية، ومسار تاريخي مثل مفاهيم الممكن التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه أو اللامفكر فيه وما يمكن تفريعه عنها من احتمالات كثيرة، وهي المفاهيم التي يباهي بها الاستشراق والفكر الإسلامي وتراثه بأنهما يجهلانها [1] ! ولا يشير إلى مصدر استمداده لها وكأنه اخترعها مع أنها في كل الأحوال ليست مفاهيم مبتكرة، ومع ذلك يحاكيها كما يحاكي فوكو وغيره حين يشكل مثلثات ويدرس من خلالها كيف تعمل السلطة متناولا مثلث السلطة والقانون والحقيقة [2]. ومن خلال تلك المحاكاة ومثلثات العنف والمقدس والحقيقة، وغيرها ينتظر أن يؤثر في بنية الإسلام وأنه لم يعد بعد الآن قادرا على أنه يفلت من قبضة الحداثة[3].

---

[1] ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 253.

[2] ـ يجب الدفاع عن المجتمع، ص 49.

[3] ـ قضايا في نقد العقل الديني.

رابعا: القاعدة الاستشراقية؛ الرسوخ والملازمة

إن الأثر الاستشراقي في مشروع "أركون" الفكري والأكاديمي المسمى "بالإسلاميات التطبيقية" عميق جدا يطبع عمله من حيث المنهج والموضوع واللهجة، ويدل على ما هو أبعد بكثير من مجرد الملامح، إذ يتعلق الأمر بانتماء وتبنٍّ لخط كامل اختاره واعتمده في الرؤية وفي المعرفة، وفي كيفية معاملة التراث الإسلامي وقراءته ونقده، يتبين ذلك من خلال مواقفه من التراث وتعامله معه بكل الأشكال، بدءا من الاعتبارات والرؤية، ثم التحليل والنقد والقراءة، وانتهاء بالوسائل وآلياته المعتمدة، ليشكل كل ذلك فضاء استشراقيا لدراساته ولمشاريعه الفكرية.

هذا الاستشراق الذي يحتل المساحة الأوسع في مشروعه، ممثلا في المنهج الاستشراقي كمنطلق وأرضية في تناول التراث الإسلامي بكل ما اتسم به ذلك المنهج من خصائص، وفي حضور المستشرقين الكثيف بطبقاتهم وإنتاجهم في خطابه، وعنايته بالاستشراق والمستشرقين ظهرت في مواقفه المتبنِّية والمثمِّنة له، والتي تكون ناقدة أحيانا. ومجموع هذه الألوان من العناية والتبني والنقد شكل طبيعة موقفه من الاستشراق التي يمكن وصفها بأنها مركبة؛ إذ تشتمل على مجموعة مواقف تبدو في ظاهرها أحادية واضحة، وأحيانا أخرى تبدو متعارضة جدا ومتناقضة وهي مبسوطة في مواضع كثيرة من كتبه [1]. فتجده يثني على غولد تزيهر *I.Goldziher* ويعتمد منهجيته [(2)] ويتبنى آراءه وآراء شاخت J.Schacht وغيرهما، ويصف طبقتهما بالتفوق والمقدرة والأصالة، ويصف إنتاجهما بالعلمي وخاصة ذلك الذي تناولوا به التراث الإسلامي، ثم تجده في سياقات أخرى كثيرة يوجه نقدا شديد اللهجة للمستشرقين، أو كما يطلق عليهم أحيانا المستعربين، وينتقد جوانب من منهجيتهم، ليس من حيث المبدأ طبعا، ولكن لأنهم لم يحبذوا اعتماد المناهج الغربية الحديثة المنتجة في مجال العلوم الإنسانية في دراسة التراث، مما عده نقصا وقصورا فيهم، بينما يجد إدراجها مطمحا وتطورا نوعيا في الدراسات الإسلامية، ومن ثم يذم امتناعهم

1- هذه المواقف التي تبدو متناقضة في ظاهرها - وتتناول في بعض السياقات ثناء وتثمينا لكل ما أنتجه المستشرقون، وفي سياقات أخرى نقدا لاذعا- وردت كثيرا في كتبه، ومن تلك التي تتناول الموقف الأول؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص297، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص128، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص32، وأما أمثلة الموقف السلبي؛ فمنها ما نجده في الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 32،وص253، وفي الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 28 وص215 وغيرهما كثير جدا ..

2- والمقصود أنه يؤسس موقفه مثلا من مصادر التراث والشريعة الإسلامية على قاعدة ما أنتجه " غولد تزيهر" و"شاخت" باعتبارهما أدخلا العقلانية إلى دراسة التراث، كما أنه يذهب إلى أنهم وضعوا مسائل تأصيلية سواء المتعلقة بكتابة القرآن أو استمداد الشريعة أحكامها من الوحي، وهي من المسائل التي يحب أن يسميها " بالرواية الرسمية للقصة"، وقام أولئك المستشرقون وحدهم، حسب رأيه بتحقيق النقد العلمي لها وهو عمل ريادي لا يكف عن امتداحه، حيث عرضوها "على محك النقد التاريخي وأثبتوا أنها وضعية بشكل كامل" وهو ما تبناه وقدمه، وعدَّه يقينا علميا لا يناقش، أما كون مصدرها هو الوحي فهو بتعبيره "وهم" كبير لا يعلم كيف تم تصديقه! تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص297.

عن استخدام مناهجها ومقارباتها، وإن كانت هذه لا تعدو أن تكون بعضا من الأسباب التي يسكت عن ذكر أهمها، والتي ستأتي الإشارة إليها.

أركون والاستشراق؛إشكالية المرجعية والمواقف المركبة:

يمكننا أن نقرأ في خطاب أركون حول الاستشراق كمجال من الدراسة - له منهج اختص به في المعرفة والنقد، وله مصادره التي يلتزم بها بصرامة، ويلتزم أحكاما أصدرها ومعايير تناقض المناهج ذات المصدر الديني أو الوضعي- أكثر من موقف تجاهه وهي التي أعلنها؛ إما بالقول، وإما بالتأسيس المنهجي، وعن طريق اعتمادها في عمله البحثي...، ولاشك بأن لكل موقف أسبابا واعتبارات أسهمت في تشكيله. أما المواقف التي تتكرر في كتبه فيمكن عرضها في مواقف ثلاث لا انفصال بينها على الحقيقة إلا من ناحية الممارسة المنهجية لديه.

الأول: موقف إكبار لهم ولمنهجيتهم ، وإقرار لهم بفضل علمي على التراث.

الثاني: موقف نقد لاذع وحادّ وشديد اللهجة والمعنى، يصل فيه أحيانا إلى ذمهم والحطّ من شأنهم وشأن منهجيتهم، وانتقاد جمودهم في مقابل تجدده وتفاعله مع المعطيات العلمية الحديثة.

الموقف الثالث: الموقف الأرسخ والأمكن؛ وهو تطبيقه واعتماده هذه المنهجية علميا وعمليا؛ وهو الأكثر كشفا عن موقفه الحقيقي، وطبيعته واختياراته المنهجية، بوصفه أساس مشاريعه الفكري.

ولأن الموقفين الأول والثالث قد يظهر عليهما بعض التشابه أو التداخل فلا بد من إشارة تفرِّق بينهما؛ ففي الموقف الأول محاولة جمع عينات من مواقفه المعلنة من المنهجية الاستشراقية والتي تحدث عنها وعن موضوعها تعريفا أو تأسيسا منهجيا، واندرجت تحت موضوع تناول فيه تقويما أو تنظيرا للاستشراق في كلام صريح الدلالة كتناوله بالتعريف أو عند التأسيس العلمي لجهودهم أو إكباره إياهم...

أما الموقف الثالث فهو ما كان منه عبارة عن تبن ضمني، ويعنى بالموقف التطبيقي والحقيقي، العلمي والعملي المتشرب للمنهجية الاستشراقية، والذي يعكس بوضوح ملامح شخصية تشكلت على منوال المستشرقين، وباحث استبطن مناهجهم ثم جسدها بمختلف مركِّباتها وخصائصها، وإن كان كما يحدد هو لنفسه قد تميز بإضافات منهجية حديثة ومقاربات ما بعد حديثه واكب فيها جديد الفلسفات الحديثة، بينما ظلت تلك المقاربات الحديثة،في نظره، مجهولة لدى المستشرقين.

وبيان هذه المواقف هو كما يأتي؛

الموقف الأول/ التبني والإعجاب.

وفيه يعبِّر أركون عن قبوله الاستشراق وإكباره للفئة المشتغلة به، ويتناول من بها باعتبارهم شخصيات فاعلة ذات سبق ورسوخ منهجي في دراسة التراث الإسلامي، وكان لهم -كما يعلن- الدور الأهم في صنع معرفة يصفها بالعلمية وبالأفضل، ويتبناها بكل ثقة.

وهذا الموقف تجاه المستشرقين ومناهجهم وإنتاجهم هو الأكثر انسجاما مع منهجه فيما أنجزه من عمل فكري، وأما السياقات التي يعبر فيها عن موقفه هذا فهي تتنوع بين التأسيس لمنهجهم وبيان ضرورته في مقاربة التراث الإسلامي ومصادره، وبين إثبات أهمية مكانتهم العلمية والثناء عليهم وخاصة على شيوخهم المتقدمين من أمثال دوساسي DeSacy (1838/1758م) ورينان E.Renan (1892/1823م) وغولد تزيهر I.Goldziher (1921/1850م)، وأهم ما يشتمل عليه هذا الموقف الموَثَّق في كتبه أنه يؤسس فيه للاستشراق بعَدِّه الدراسة العقلانية التي عرفها التراث الإسلامي ومصادره، بعد أن لم يكن قد عرفها من قبل!!

1/ التأسيس والتنظير للاستشراق بالعلمية والعقلانية:

يظهر هذا التأسيس لديه في سياق دراسة الإسلام وعلومه أو عند تحليل الدراسات الاستشراقية، إذ يعرف الاستشراق ويقدمه بمحددات تتمثل في العلم والعقلانية، ومبدؤه فيه أنه ضرورة ومطلب في بحث العلوم الإسلامية، ولا يضعه للنقاش بل للتسليم، ثم يأتي إلى تعريف المصطلح الأكثر استخداما عنده للدراسات الاستشراقية وهو"الإسلاميات الكلاسيكية"، وهذا المصطلح لم يكن هو واضعه[1] وإنما اختاره بدقة متناهية، ليؤدي وظائف مفهومية كثيرة، وهو يدل على مرجعيته الأصل في دراساته، ويعرفه قائلا: «إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الإسلام، ذلك أن كلمة (ومصطلح) الإسلاميات (l'islamologie)، -أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام -هي في الواقع من اختراع غربي»[2].

وفي كل الكتابات التي يتناول فيها الدراسات الاستشراقية، يختار لتسميتها المصطلح الذي يدل على العلمية وينتمي إلى حقلها، مثل؛ "البحث" و"التنقيب" و"العلم الاستشراقي" و"علم الإسلاميات"[3]، والذي يريد به حقل الدراسات الاستشراقية المختص بدراسة العلوم الإسلامية ومصادرها وفق المنهجية التي تقررت أصولها منذ تأسس الاستشراق، وتأكدت في كل أطواره والتي لقيت نقدا [4] عميقا كمنهج في دراسة الإسلام . بينما يتناولها أركون باعتبار أنها « بحوث افتتحت في القرن التاسع عشر وطورت،

1- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص51، وقد استمد المصطلح من تسمية ج هـ بوسكيه المستشرقين ب"كلاسيكيي الإسلاميات" حيث يقول بأن الذي قام بهذا التحري حديثا ج.د.ج.وادنبرغ في كتاب له يحمل عنوانا ذا دلالة ؛ "الإسلام في مرآب الغرب".L'islam dans le miroir de l'occident, éd.moutonet, cie 1969

2- أركون، الموضع نفسه.

3- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص51، والإسلام والأخلاق والسياسة، ص6 .

4- من أشهر ناقديها كما هو معروف المفكر الناقد "إدوارد سعيد" وقد انتقد المنهجية الاستشراقية لدى "دوساسي" و"رينان" و"دانتي" في كتابه الاستشراق .

خصوصا من قبل التنقيب (أو العلم) الاستشراقي »[1] وكلها أتاحت بنظره فهما جديدا وتفريقا بين أنواع من الإسلام؛ من خلال إدخال البعد التاريخي في التحليل، ويقدمها على أنها منهجية ذات فضل وفتح وسبق في هذا المجال وتستحق الاعتماد الكامل على معطياتها ونتائجها، ويرى بأنها علمية وعقلانية من حيث المبدأ، ويعدها مسلَّمة لا تناقش، وأصلا لا غنى عنه، ويتعامل معها باعتبارها المنجز العلمي الأول والضروري، والإيجابي الذي عرفه التراث الإسلامي ومصادره منذ وجد على أيديهم [2]، بل إنه واعتمادا على هذا الأساس يحرص على المطالبة بضرورة الرجوع إلى ما كتب أعلام الاستشراق واستخراج نصوصهم والإفادة من تنقيباتهم لإحياء الإنتاج الاستشراقي واستدعائه [3]، وهو بهذا يضع أركانا من المسلمات لضرورة اعتماد المنهجية الاستشراقية.

2/ إثبات عقلانية المنهج الاستشراقي :

ويقدم أركون في كتاباته حول الاستشراق أو مثلما يسميه "بعلم الإسلاميات l'islamologie"بما هو أعمق من الإيجابية، فهو مادة عقلانية منهجية عرفها التراث الإسلامي فقط من خلال المستشرقين، لأنه برأيه لم يعرف عقلانية علمية قبل ذلك. ففي التراث الإسلامي «لم يوجد إلا العقل الديني»، ويسميه أيضا العقل الأول[4]، وهو يقابل ويناقض العقل العلمي والذي لم يوجد إلا كطفرات في تاريخ العرب والمسلمين الذي شهد بنظره ظهور عقل ديني معين يرتكز على الخطاب القرآني ويحاول ذلك العقل - ويشرحه بأنه عقل لا يعقل- [5] جاهدا السيطرة على دلالات الخطاب، وهو كما يصفه عقل « يبحث عن كيان عملي متماسك داخل سياج ثيولوجي، دون أن يتساءل عن الفرضيات المسبقة والمسلمات واليقينيات التي تجعل ممكنا ممارسة الفعالية التأملية الاستدلالية ضمن هذا السياج، لذا فإنه يعيش في حالة توتر دائم مع العقل العلمي الذي يشتغل على مواد وضعية يمكن ملاحظتها والقبض عليها »[6]. وتلك هي حسنات العقل العلمي وخصائصه في تقديره.

---

[1]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص115.

[2]- المرجع نفسه، ص251 .

[3]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص54.

[4]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص251 .

[5] - يكرر أركون هذا المعنى ويحاول إثباته علميا بالقول إن القراءة التزامنية لكلمة عقل في القرآن وحتى القرن الرابع عند العرب والمسلمين لم تكن بالمعنى الذي يعرف اليوم للعقل بالمعنى الأرسطي وهو الذي تعرفوا عليه من خلال الفلسفة الإغريقية بعد وصولها إليهم، أما القرآن فلم يشتمل على المعنى ولا الفكر الإسلامي إذ كانوا لا يعرفون من المعنى سوى (الربط)كما في اللغة من ربط الحبل! انظر دراسته في هذا الشأن في الفصل السابع من كتابه الفكر الإسلامي، قراءة علمية.

[6]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص251.

ويقدم أركون تبنِّيه علمية وعقلانية المنهجية الاستشراقية ويؤسس لها في مقابل لاعقلانية ولاعلمية العقل الديني أو العقل الأول، ومقاربته فيها ذات جانبين؛ الأول: هو ما يتسم به الاستشراق من خصائص العلم والتنقيب ثمّ إنه أنعم بها على التراث الإسلامي، والثاني: لاعقلانية ولاعلمية العقول التي عرفها التراث.

3/ نتائج الحكم والرؤية :

وعند التوقف مع مقاربته هذه نجده يوافق المنهجية الاستشراقية في المبدأ وكيفية الدراسة وآلياتها، كما يقر بدور ومكانة«المنهج التنقيبي الاستشراقي الذي يفتخر بحق بأنه قد ساهم في تقديم معرفة علمية أفضل للمجال الإسلامي...»[1] ، فهو في نظره ذو وظيفة مثلى، وموقفه هذا أصلي، يعبِّر عن انخراط كامل؛ من حيث القواعد والطرق والأبعاد في المنهجية الاستشراقية , ويعلن عن تبنٍّ لهذه المناهج في بنيتها وطبيعتها وخطها وتطبيقاتها، ويؤسس لها منهجيا، ويعتمدها بشكل كامل، ويبني عليها مشروعه دون تردد أو نقاش، ويتخذ ما أنتجته تلك المنهجية قاعدة كلية له، مهما يكن إنتاجها راديكاليا في تناول مباحث الدين الإسلامي عقيدة وشريعة، ومن أمثلة بنائه على قاعدة استشراقية، اعتماده مادة غولد تزيهر I.Goldziher في تحليله العلاقة بين العقائد الإسلامية والشرائع، باعتبارها أساسا ومرجعية موثوقة وعلمية وبديهية فيقول: «وقبول العقائد ينبغي أن يتجسد في الأعمال: أي في الخضوع للطقوس الشعائرية وتطبيق الأحكام المحددة في القانون أو الشريعة. والرابطة الكائنة بين العقائد والقانون تُقَوِّي من التقديس الذي حظي به هذا الأخير كما ذكرنا سابقا، وتؤدي بالتالي إلى تقوية التقديس المخلوع على كل أنواع السلوك والتصرفات التي يطبق عليها. كان المستشرق "غولد تزيهر" قد بين بشكل جيد العلاقة الكائنة بين العقيدة وقانونها فيما يخص حالة الإسلام»[2].

وفي تبني أركون لما أنتجه غولد تزيهر I.Goldziher قرار منه بإلغاء كل الاعتبارات النفسية والدينية والاختلاف الديني العميق دون أي تحفظ علمي، إذ يقرر ضمنيا أنه أمين على عقائد الإسلام وجدير بتحليل العلاقة الجوهرية القائمة بين العقيدة والشريعة وإعادة تركيبها وبنائها، ثم يدبِّجها بالأحكام الإيجابية والثناء عليه، ويقرر قولا وعملا بأن إنتاجه علمي وموثوق، ومرجعية مطلقة توصل بها إلى جملة أحكام؛ منها الحكم على اعتقاد المسلمين بكون الشريعة الإسلامية مستمدة من الوحي ليست إلا وهما، فهي في تقريره من اختراع الفاعلين في التاريخ والتراث من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي كامل، والفضل في كشف هذا الوهم –كما يسميه-أو الزيف ينبغي أن يعود إلى

[1]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص13 .
[2]- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص128.

من وَضَع تلك الرواية الرسمية على محك النقد التاريخي العلمي تفكيكا وتحليلا، وهم المستشرقون وأبرزهم غولد تزيهر I.Goldziher وشاخت J.Schacht وغيرهما[1].

الموقف الثاني/ تناقض أحكامه حول الاستشراق:

لا تتحدد مواقف "أركون" من المنهجية الاستشراقية في الاعتراف بفضلها وبعلميتها أوفي الضرورة المُلِحَّة لتبنِّيها. فدراسة علاقته بالاستشراق تكشف لنا جانبا آخر يتمثل في موقف مركب من جملة مواقف جزئية هي حشو كتبه كثرة وتكرارا. وقد يُعتقَد فيها التناقض كما يبدو من ظاهرها، غير أنها قابلة بعد دراستها لأن تمثل مُكَوِّنات لموقف مركب. ذلك أن جملة من تصريحاته تأتي في سياقات إطراء ودفاع وموافقة كاملة في الرؤية والحكم وفي اعتبارات تنسجم جميعا لتشكل رأيا وموقفا إيجابيا. ثم تجد جملة أخرى من المواقف الجزئية الناقدة والحادّة تصل إلى الاعتراض والحط منهم بلهجة شديدة، وتنسجم معها بدورها آراء وأحكام ورؤية تبدو نقيضة للأولى وتشكل في مجملها موقفا سلبيا لكنه لا يصل إلى حد الاعتراض على المبدإ المنهجي الاستشراقي. بل هو أبعد عن ذلك، ولذلك فهو موقف وإن بدا متناقضا في ظاهره أو كان تناقضه عميقا إلا أنه لا يطال أهمية التطبيق الاستشراقي على التراث الإسلامي ومصادره إلا من حيث وصمه بالتقصير.. ونجد "أركون" يبرر كل موقف منها مهما كان جزئيا وتفصيليا، تارة بصراحة شديدة تكشف أسباب ما أعلنه من مواقف، وتارة بسكوت ينم عما لم يشرحه، لكنه يقرأ بوضوح ضمنيا في تبريراته..

1/الإكبار والتقدير والدفاع والاعتراف بالجميل.

أبرز هذه المواقف هو التقدير والإعجاب الكبير بالفئة المشتغلة بعلوم المسلمين ويفضل اختيار اسم "المستعربين"[2] لهم بدل" المستشرقين"، أو"علماء الإسلاميات الغربيين"[3] ، واجتهاده في اختيار الاسم الأفضل لهم يبين تقديره لهم، ذلك أن تسمية المستشرقين المثقلة بحمولات تاريخية وبيلة باتت ذات سمعة سيئة بعد كل النقد الذي وجه إليه، وكشف علاقاته بالاستعمار والامبريالية وكشف التواطؤ الكبير المتمثل في خدمة الثقافة والسياسة الغربية على حساب ثقافة وبلاد العرب والمسلمين وحضارتهم والوبال الذي خلفه، حتى إن الجهات المسؤولة عنه قررت التخلي عن مصطلح الاستشراق في محاولة للتنصل منه في المؤتمر الدولي المخصص للاستشراق في باريس سنة 1973م. كما أن المنتسبين إلى حقله يفضلون تسمية أنفسهم بتسميات حديثة كباحث مختص في منطقة ما من البلاد العربية أو أنثروبولوجي أو أي تسمية تدرأ عنهم تهمة المهنة الاستشراقية. ولذلك صار من الصادم والمخجل أيضا الانتساب إليه في عالم حديث يريد أن ينتسب إلى قيم علمية وثقافية وإنسانية أفضل..

1 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص297،296.

2- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص208 .

3 - المرجع نفسه، ص189.

كثيرا ما يعبِّر أركون عن اعترافه بفضل المستشرقين، وعن انحنائه أمام جهودهم. ويقول بهذا الصدد: «لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته. فالعدل أو الإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذا فاني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال "يوليوس فيلهاوزين" و"هوبيرغريم" و"تيودور نولدكه" و"فريديريك شوالي" و"فون ج.بيرغيستراسير" و"أو.بريتزل" و"غولد زيهر".... كما وينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال "رودي باريت" و"ريجيس بلاشير" و"هاريس بيركلاند"و"ر.بيل" و"ويليام منتغومري واط" و...و"يو.روبان"، الخ... نلاحظ من خلال تعداد هذه الأسماء أن عدد الباحثين المهمين على مدار قرن واحد يبدو قليلا نقول ذلك وبخاصة أن الأمر يتعلق بمجال معرفي غني جدا وحاسم كمجال الدراسات القرآنية.»[1] ويَتَقالُّهم لنُدرة كفاءتهم وأهميتهم أمام امتداد قرنين وسعة مجال الدراسات القرآنية.

وفي مواضع أخرى، ينخرط في الدفاع عنهم وعن إنتاجهم أمام أخطار إنكار الجميل والرفض والنسيان. ذلك أن أعمالهم جديرة بالعناية والتثمين، فهي « إسهام إيجابي واضح. إنه لا يمكن في الواقع إنكار أن الاستشراق قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي . لكن ينبغي مع ذلك القول إنه إذا كان هناك معلمون كبار من أمثال "دوسلان"، "دوغوج"، "سنوك هرغرونج"..."بروكلمان" "ماسينيون" "مارسيه" الخ .....قد سحبوا نصوصا ذات أهمية كبرى، من نسيان طويل وأوضحوا مجالات للبحث أساسية مثل اللهجات المهملة اليوم، فإن إسهاماتهم بقيت لوقت طويل إما متجاهلة وإما منظورا إليها سلبيا من قبل الجمهور العربي الإسلامي...الذي يستمر في رفضه المؤسف جدًّا ...هو ذو أسباب عميقة لم تستخلص ولم تُدرَس بشكل واضح حتى اليوم.. إن أحد أهداف الإسلاميات التطبيقية هو بالضبط استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللَّاثقة والتشهير المتبادل. ينبغي أن تنتهي فعلا مرحلة النقض المحض إيديولوجي الموجه ضد التنقيب والبحث الاستشراقي. كما أنه من الملائم استئصال التطرفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسميه العرب بـ"الغزو الفكري" للغرب..»[2].

فموقف الوفاء للمستشرقين المطري لهم كثيرا ما جاء مجملا يتناول كل حقول المعرفة الإسلامية. وورد كذلك ليخص مجال الدراسات القرآنية، مثمنا جهدهم فيها خاصة بما أدرجوه في دراستها من مناهج كالفيلولوجيا والتاريخية. ولم يقصِّر في إظهار فضائلهم فيه. ففي كتابه (LECTURES DU CORAN) الذي هو أقدم كتبه - ولم يقم بترجمته رغم توفرها إلا مباحث منه أدرجها في بعض كتبه كآلية له في التأليف- يقول في مقدمته مبينا جهود بعض المستشرقين في الدراسات القرآنية ومقدار إقحام النقد التاريخي في دراسة القرآن الكريم، والكتاب[3] كله تركيبة نموذجية على المنوال المنهجي الاستشراقي الصرف، ويتألف

---

[1]- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 32.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54 .

[3]- Lectures du coran , éd maisonneuve et Larose, 1982.

من جملة تطبيقات مفصلة ومطولة للمنهجية الاستشراقية على القرآن من حيث المضمون ومن حيث العلوم المتعلقة به، تمّ اعتمادها بالكلية من قبله بحماس كبير، ويقول في مقدمته:

:« th.NÖldeke a eu le grand mérite d'introduire pour la première fois depuis le IV^e /X^e siècle l'inévitable question de l'histoire critique du texte coranique. Il l'a fait dans l'imposante Geschichte des corans éditée et révisée par f.Schwally…cet ouvrage n'a pas encore de traducteur en arabe… »[1]

لا بد من إيراد استطراد يدعم موضوعنا ويفيد العلم أو الفضول الذي يثيره ما قدم أركون من حكم ومدح لـتيودور نولدكه صاحب الاستحقاق الأكبر لإدخاله الأسئلة النقدية الحتمية على القرآن حيث أعرض عينة عشوائية قصيرة وجدتها عند أول تصفح لكتابه المذكور "تاريخ القرآن" أو "Geschichte der coran" مما تناول به أصل القرآن يقول :« يتعلق بما سبق ذكره أن محمدا أعلن عن سور، أعدها بتفكير واع وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة، وكأنها وحي حقيقي من الله، شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملتهب انفعالا. التهمة نفسها يمكن أن توجه إلى أنبياء الشعب الإسرائيلي الذين نشروا منتجاتهم الأدبية على أنها "كلمات رب الصباؤوت"» [2] ويقول في موضع آخر عن النبي -عليه الصلاة والسلام- : « وجب على محمد، وهو مفكر بسيط، أن يعتبر كل شيء مباحا، ما لم يتعارض هذا الشيء وصوت قلبه. وإذ لم يكن مرهف الحس ثابتة تجاه الخير والشر، وهذا الحس لا يحفظ من العثرات الداعية إلى القلق إلا من كان على أرقى درجات الإنسانية، فإنه لم يتوان عن استخدام وسائل مرذولة، أجل حتى ما يسمى الخداع باسم الدين، من أجل نشر ما آمن به. وفيما أن الكتاب المسلمين يخفون هذه المعالم، يميل كتاب سيرة النبي الأوربيون إلى الانزلاق من غضب أخلاقي الدافع إلى آخر بسبب تصرفات محمد (...)ولو تسنى لنا أن نتعرف على حياة أنبياء آخرين، بالقدر نفسه الذي تعرفنا فيه على حياة محمد، لفقد كثير منهم المرتبة الجليلة التي يتمتع بها الآن (...) وليس في وسعنا أن نحدد بدقة مقدار ما يعود إلى عصره شبه البربري أو إيمانه الحسن أو ضعف شخصيته مما نعيبه عليه من صفات (...) إن المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفيا، بحسب إيمان المسلمين البسيط وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين، هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد في جلها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل لنكتشف أن أكثر قصص

---

[1] - op.cit, introduction, p XXII.

[2] - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن،تعديل فريديريش شفالي، ط 1، نقله إلى العربية جورج تامر مع فريق عمل: عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي،نقولا أبو مراد، تعتمد الترجمة على إعادة الطبعة الرابعة للطبعة الثانية، لايبتسغ، 1909 - 1938 ،مؤسسة كونراد، أدناور، 2004، ص6 .

القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي.أما تأثير الإنجيل على القرآن فهو دون ذلك بكثير.»[1]، ويتابع، « يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام، في جوهره، دين يقتفي آثار المسيحية؛ أو بعبارة أخرى، أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها.» ثم يضيف مصدرا آخر للقرآن؛ « لا مجال للشك في أن أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية (...) أما القصص المستقاة من العهد الجديد فهي أسطورية الطابع وتشبه في بعض معالمها ما يسرد في الأناجيل المنحولة »[2].

تلك الكلمات التي تقال عادة للشتم، تفيد الحطّ من قيمة القرآن الكريم والنبي –عليه الصلاة والسلام- كتبها "نولدكه" ثم تابع "شفالي" بقصاصات "نولدكه" إعداد "تاريخ القرآن" في حوالي الثمانمائة صفحة كلها على هذا المنوال، والسؤال: أي نقد علمي وجده أركون فامتدحه، أو ربما كفاه أن كان الكلام لنولدكه حتى وصفه بالعلمي؟!

وفي السياق ذاته يمضي في بيان ميزات أجيال ينتمي إليها "نولدكه" الذي استطاع إدخال سؤالات ومسائل النقد التاريخي على النصوص القرآنية، وكان سباقا وجديرا في حكمه مثله مثل "غولد زيهر" وهو جيل برأيه من المستشرقين لا يتردد أمام اتخاذ خطوات إجرائية منهجية حاسمة مهما تكن أهميتها أو خطورتها، بخلاف كثير من أبناء الجيل الذي تلاهم من المستشرقين يوضح ذلك بقوله:

« …la génération de th.NÖldeke, d'I.Goldziher..Ne s'embarrassait pas d'une réserve qui est plutôt un alibi aujourd'hui chez tous ceux qui refusent de prendre en considération les interrogations nouvelles des sciences de l'homme et de la société»[3].

حيث لم يقصر ذلك الجيل في إدماج العلوم التي وجدت في عصره بخلاف الجيل المتأخر الذي أحجم عن التجربة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في استثمار معطياتها في دراسة القرآن وعلوم المسلمين.

ل ا يمكن حصر المواضع التي يقف فيها "أركون" للاعتراف بتكامل الموقف المعرفي للمنهجية الاستشراقية؛ منها أن اعتبر هيمنتها على التراث وإسقاطاتها التي حولت التراث إلى شيء آخر موقفا معرفيا شجاعا ومسؤولية وكان ذلك الجيل رائدها باستحقاق، ثم تكريسه تلك الرؤى والتطبيقات جميعا في مشروعه البحثي بجميع حمولاتها الثقافية والحضارية..

---

1 - المرجع نفسه، ص7.

2 - المرجع نفسه، ص9.

3 - ibid, introduction, p XXII.

2/ إنكاره الانتساب العلمي للاستشراق

ومع كل تلك المواقف التي صرح بها وطبَّقها أيضا، ورغم التضامن الكامل والانخراط المطلق في الخط المعرفي والحقل البحثي للمستشرقين وعلى الرغم من الشراكة القائمة بينه وبينهم سواء في الاستمداد منهم أم في الاشتراك في التأليف معهم، فضلا عن المجال الأكاديمي والثقافي الذي يجمعهم، على الرغم من كل ذلك يُلاحظ بوضوح أن أركون لم ينسب نفسه إلى فئة المستشرقين قط، طبعا ليس من حيث طبيعة المنشأ والنسب، فمعلوم أن المستشرق من شرطه أن يكون غربيا في ظاهر نسبه وأصله، بل المقصود هو الانتماء المنهجي والأدبي، الذي يتحدد بتبني المناهج وتشرُّبها والدفاع عنها وعن أصلها، والإيجابية في تناولهم والاعتراف بفضلهم والوفاء لهم، وأمام كل ذلك ومع تكونه في حقل استشراقي، يرى نفسه خارجا ومنفصلا عنه كليا، وتلك الرؤية يقدمها عن نفسه، ويتعامل مع نفسه ومعهم بلغة ومعطيات تدل على أنه يقع خارجهم، ومستقلا عنهم وهو الأمر الذي يُكثِر التأكيد عليه في مختلف المواضع وبأشكال كثيرة صريحها أكثر من ضمنيها، تصل إلى حد التبرؤ من كل فضل لهم عليه!

فعلى الرغم من ضخامة القاعدة المنهجية الاستشراقية التي تَكَوَّن عليها، وعلى الرغم من تتلمذه في مراحله الجامعية وما بعد التدرج على أيدي المستشرقين، وتشَرُّبه مناهجهم حتى باتت تصدر عنه عفويا، إلا أنه يصر في كتبه وفي حواراته على أنه لم يستفد منهم، وحكى اعترافه في أطروحته عن "الإنسية العربية" فيما يتعلق بإفادته من أساتذته المستشرقين أو المستعربين قال: « قلت بالحرف الواحد: لم أتعلم شيئا من المستعربين! لم يعلمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر ». ثم استثنى أستاذه بلاشير *Blachère* (1900/1973م) من جانب ليدينه من آخر، حين أردف مجيبا على تعقيب محاوره حين وصف كلامه بالقاسي جدا بقوله: « بالطبع ولكنني استثني منهم ريجيس بلاشير، لأنه كان متخصصا في فقه اللغة "علم الفللوجيا" . لقد علمني الدقة والصرامة الفللوجية ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفللوجيا بعد أن دخلتها. كان يريد أن يسجنني فيها كما حصل له هو. لا ريب في أنه من المهم أن يتعلم المرء المنهجية الفللوجية؛ منهجية تحقيق النصوص ومقارعة بعضها ببعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية. ولكن ذلك لا يكفي» [1]. أما توجهاته المنهجية فيرجعها إلى ذاته وطبيعته المحبة والمريدة للمعرفة، وأما شيوخه المستعربين ففيما عدا المنهجية الفللوجية لم يفيدوه بشيء !يقول:« لهذا السبب أقول إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي

1- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 247.

الشخصية، ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة»[1].

غير أن حادثة يسجلها، أثَّرت على مساره الفكري وتتمثل في محاضرة [2] يقول في وصفها: «كانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل علي، قد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه فيما بعد بعدة سنوات... لم يكن حولي أي شيء، ولم أسمع أبدا أي درس في التاريخ، أوفي تاريخ الأفكار كما يمارسه لوسيان فيفر الذي كان يخوض معركة التاريخ الجديد في فرنسا . ولولا مجيء لوسيان فيفر من باريس وإلقائه تلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائما كغيري دون أن أحس بشيء»[3].

هذه النصوص المتضمنة اعترافات وتقويمات بشأن أساتذته ومكوِّنيه وبشأن نفسه، تضعنا أمام ضرورة قراءتها لتناقضها مع كل المعطيات الواقعية والتاريخية المتعلقة به. وإذا تجاوزنا مناقشة التوازن في كلامه المقتبس من هذه الفقرات -والحوار الأصل طويل وفيه شواهد–، وتجاوزنا التحليل النفسي، والطريقة السردية التي تصور الأمور على نحو أقرب إلى الخيال وحكايته عن "الصاعقة " و"الوحي الذي ينزل عليه من محاضرة" ! وانفعالات مبالغ فيها، وحيِّز الذات فيها، ثم هو يتكلم عن نفسه فيها باعتباره اليقظ ومن حوله نوَّم ! ثم تحليل علاقته بأساتذته وبالشخصيات العلمية في خياله أوفي واقعه ! وكيف يسحب الفضل ممن علموه منهم ردحا من الزمن هو الأهم في مرحلة تكوينه، كأنه لا يريد أن يرتبط بهم بأي شكل. ثم يربط نفسه بسهولة وفجأة بشخصية علمية لامعة تؤسس مدرسة كبيرة بخط منهجي جديد، وتخوض معركة مهمَّة، سمع منه محاضرة وهو طالب، ربما تفاعل معها بأحلامه أكثر من وعيه العلمي الذي لم يكتمل بعد، إنه يبدو كمن يريد أن يثبت أنه لا يشبه أحدا، أو أن فرادته تشكلت على نحو خاص، وينزع في تفسيرها إلى منزع يناقض علميته التي يفرض بها على الناس القبض على المادة الفكرية العلمية ومجافاة كل غيبي لأنه لاعلمي، إذ لا يريدها أن تكون صدفة بل فقط تشبه الصدفة، فيثبت القدر دون لفظه، ويخالف يقينياته العلمية!

إذا تجاوزنا كل ذلك، فلا يمكن تجاوز التحليل الواقعي أو التاريخي الذي يحتكم إليه، فضلا عن خبرات الدراسات النفسية، إذ كيف يعقل أن تؤثر في مساره الفكري محاضرة وحدها أكثر مما أثر فيه أستاذه بلاشير مع طول الملازمة والعمل المشترك الذي كان فيه الأساس بلا شك لبلاشير، فهو رائد في مجال الدراسة الاستشراقية المتعلقة بالقرآن الكريم وعلى منوال المنهج الاستشراقي، بل واختص فيه بما لم

---

[1] - الموضع نفسه.

3 - هي محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية "لوسيان فيفر" (Lucien febvere) ألقاها في جامعة الجزائر سنة 1951 أو1952 عندما كان أركون طالبا بها، المرجع نفسه، ص247- 248.

[3] - المرجع نفسه، ص248.

يُعرَف قبله، كما عمق تطبيقات الفيلولوجيا عليه، وهو سابق في المجال، وأركون وإن لم يعترف بذلك فإنه ولج مجال الدراسات حول القرآن الكريم من بعده مقتفيا أثره، والشواهد في أعماله واستمداده منه خير دليل. وهو لم يتَّبعه في الانضمام إلى مجال القرآن فحسب، بل في طريقته وفي جراءته على حمل القرآن على مقتضيات منهجيته. فبلاشير هو من أدرج رواية الغرانيق [1] وهي من أشهر الروايات القديمة التي تلمز حفظ الوحي من قبل الله عز وجلّ وقد ضمن بلاشير ترجمته[2] للقرآن الكريم نصوصها كأنها منها، ودونما إشارة ، وهي ليست من القرآن كما هو معروف عند كل من درس القرآن فضلا عمن آمن به، وهي رواية سخيفة اهتم بها المستشرقون وتحمسوا لها كثيرا لأمر ما ! ولا يرقى مضمونها لشيء، ولكنَّهم رفعوا من شأنها على الرغم من اتفاق الجميع بأنها منحولة، وقد تعرض هذا النص المضاف إلى نقد شديد من قبل القدامى والمحدثين [3].كما أن إنجازات بلاشير فيما يخص الدراسات القرآنية والقواميس والموسوعات والدراسات تعد مرحلة بحالها قطعها، اعتمد فيها نتائج من سبقوه مثل نولدكه واختصر الطريق لمن بعده من حيث المادة والمنهجية. وأركون من أكثر من أفاد منها، وتأثير بلاشير والاستشراق عليه أعمق ولا حدَّ له، ويكشف عنه الرجوع إلى كتاباتهما ومصادرهما وتطبيقاتهما واقتباس أركون من

---

2 - ومفادها في زعم رواتها في سبب نزول آية سورة الحج(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيء إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم) (الحج : 52) أن رسول الله-صلى الله عليه وسلم- لما رأى إعراض قومه عنه وشق عليه ما رأى من مباعدتهم تمنى في نفسه أن يأتيهم من الله ما يقارب بينه وبين قومه لحرصه على إيمانهم، فجلس في ناد من أندية قريش فيه الكثير من أهله، وتمنى أن لا يأتيه من الله ما ينفروا عنه، وتمنى ذلك فأنزل الله سورة النجم عليه فلما بلغ قوله تعالى: (أفرأيتم اللات والعزة ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان على لسان رسول الله عليه الصلاة والسلام بـ (تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم . فسجد وسجدوا، وسجد المسلمون والكافرون جميعا... فحزن حسب روايتهم رسول الله كثيرا فأنزل الله عز وجل هذه الآية وفي القصة تفاصيل كثيرة تخالف في إجمالها وتفصيلها العقل والنقل. وقد ردها العلماء المحققون ومنهم القاضي ابن العربي والقاضي عياض وابن كثير وابن إسحاق، وقال : هذه الرواية من وضع الزنادقة وقالوا بأنها باطلة لا أصل لها واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة وانظر الرازي في تفسيره الكبير حيث ساق أدلة كثيرة من القرآن كما استدل بالعقل على بطلانها بأدلة قوية، انظر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير،ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 23، ص 50،49.

1 - أدرج بلاشير هذا النص باعتباره جزءا من الآية 20 من سورة النجم في ترجمته التي قدمها للقرآن الكريم، وهذا من أعجب ما يمكن مصادفته من جسارة المستشرقين في تناول مصادر المسلمين، وخاصة مع أكثرها قدسية وهو القرآن الكريم، ويمكن قراءة دلالات كثيرة في هذا الفعل أولها الشعور بملكية مصادر المسلمين كمظهر للاستعلاء الذي لا يرعى أيا من القيم لا العلمية ولا الأخلاقية؛ والنص المترجم هو الآتي:

(20 et manât , cette troisième autre ?

20 bis ce sont les sublimes Déesses

20 ter et leur intercession est certes souhaitée) -

Le Coran, traduit de l'arabe par Regis Blachère, Maisonneuve et Larose, Paris, éd 1980.

3 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2007،ج2 ،ص275 .

الحقل الاستشراقي في دراساته حول القرآن، وهو مجال يحتاج إلى كثير من الوعي بها، ومن العناية والبحث..

3/ **محاولة إثبات الاختلاف المنهجي:**

ويذهب "أركون" في إثبات استقلال خطه العلمي عن المستشرقين أبعد مذهب، على الرغم من انغراسه في المنهجية الاستشراقية، ويجتهد في إثبات اختلافه عنهم، وفرادته ويحشد الأدلة وينوع السياقات، فتارة يعيدها إلى طبيعته وظروف تشكل شخصيته العلمية في مرحلة دراسته الجامعية في الفترة الاستعمارية فيقول: « ومنذ ذلك الوقت تبرعمت في نفسي بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) بكل مناهجها وطرائقها... وعندئذ راح كل شيء يسيطر على ذهني هو إرادة الفهم والمعرفة لماذا أن الوضع هكذا؟...هذا هو التساؤل الأولي والجذري الذي قاد كل بحوثي وأفكاري منذ أكثر من ثلاثين عاما حتى اليوم»[(1)] وتارة أخرى يحاول أن يبين أن منهجه مباين لمنهجهم، فهو منذ سنة1960م كان يقرأ على من يتابعون دروسه كتب روبير ماندرو Robert Mandrou عن أصول فرنسا الحديثة ، وهو المؤرخ المجدد في المناهج ليبين لهم الفرق بين المنهجية الاستشراقية ومنهجية التاريخ الحديث، وكيف يمكن تطبيقها على تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية للخروج بنتائج أكثر نفعا[(2)]. .

ربما احتاج موقفه هذا إلى شيء من التحليل لفهمه وتفسيره، إذ كيف يتسنى لباحث منغمس في منهجية ما؛ مشيخة وتتلمذا وممارسة ثم يقول بصراحة أنا لست منهم وهو يقع في أعمق بُناهم. لا شك أن الاستعانة بعلم النفس التحليلي، وقد ألح في دراساته على ضرورة تطبيقه على نصوص الوحي وعلى من أُنزِل عليه القرآن وبلَّغه ـ عليه الصلاة والسلام ـ وعلى فئات كثيرة، تلزمه من باب أوْلى وفئته من الباحثين، فمن المفيد كشف الكوامن التي تحكم اتجاهتهم، وقد يساعدنا ذلك على تفسير موقفه المركب هذا الذي جمع فيه بين انخراط كامل تصريحا وعملا، وبين تنصل كامل، فأية مفارقة! لا شك أن الموقفين الجزئيين يمكن تفسيرهما، لكن حتما لا يمكن الجمع بينهما على الأقل في حالة سلامة الطبع...

ثم يتابع سوق أدلته لبيان الفرق بين المنهجيتين. وأقوى ما يستدل به هو ذاته ما ينتقد به المنهجية الاستشراقية في خصائصها، إذ يعد أكثرها سلبيا مع تأكيده على ضرورتها من حيث المبدأ. إلا أن نقده تجاوز في كثير من الأحيان حد النقد ليصبح حطا من شأنها. ولا يتصالح معها إلا من حيث حتميتها في تناول التراث.

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 264 ،265.

[2]- المرجع نفسه، ص265.

4 / المآخذ المنهجية لأركون على الاستشراق:

أما المآخذ التي يسجلها على المستشرقين المتأخرين خاصة، وهم الذين عاصروه أو سبقوه قليلا، فيتعلق أغلبها برؤيته إلى منهجيته التي يعدها المنهجية الأفضل والأمثل لأنها تجمع بين خصائص تجعلها أكثر تطورا وحداثة، فهي تواكب جديد العلوم. بينما لا يتوفر ذلك في الإسلاميات الكلاسيكية حسب رأيه.

ويجتهد في إثبات اختلافه، وأن المنهج عنده مغاير، وهو وإن كان مغايرا حقا ففي بعض فروعه وآلياته وفي بعض الأدوات. لا في أصوله ومبادئه وأسسه، وأما اجتهاده ذاك فيركز على إثبات جوانب القوة في مشروعه الذي يتصوره أكثر تطورا وفعالية وجدة لما جمع فيه...

كما أن نقده المستشرقين يقدمه في سياقات استدلال منهجي يتم فيها بناء نقده بحيث يحاول أن يكشف فيه قصورا منهجيا كبيرا، وهنا يتجاوز نقده الطابع المعتاد ليأخذ طابع الإدانة والتأنيب، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمواقف للمستشرقين تسدي خدمة لما يسميه بالأرثوذكسية الإسلامية بقصد أو بغير قصد، كأن يسجل عليه موافقة في الرأي أو حكما إيجابيا أو احتراما لمعتقد ما. وهنا يكون موقفه حادا وعنيفا ومُدينا جدا، وأحيانا يفسَّر الأمر بالاجتهاد في البحث عن أخطاء تحسب عليهم فيتهمهم بالحيادية والجمود، والمقصود تحديدا مأخذه عليهم في تقديم تنازلات لفظية باستخدام مصطلحات دينية؛ "كالموقف الإسلامي" و"الوحي"، وهذا برأيه يؤدي إلى موقف موهم بحيادية خادعة، مع أنه ينبغي حسب رؤيته أن تُسلط منهجية تفكك تلك المصطلحات التي تكون المجال الدلالي للإيمان واتخاذ الإجراءات التي تُمَكِّن من الكشف عن البنى الفكرية، ولا شك أن سياقه أدل على مراده: « إن تقديم التنازلات اللفظية عن طريق استخدام مفردات ثيولوجية من نوع "الكتاب المقدس" أو"كتاب الله" أو"الموقف الإسلامي" أو"الوحي" ... لا يؤدي إلا إلى إدخال حيادية خادعة سواء بإزاء المؤمنين الذين "تحترم" قناعاتهم أو بإزاء القراء غير المسلمين الذين يبقون في مناخ من وهم "الموضوعية" والمسافة النقدية المتصالحتين تماما في المنهج الفللوجي. ينبغي تفكيك كل مفردات الإيمان واتخاذ مسافة إبستيمولوجية إزاءها من أجل تعرية البنية الإبستميائية التي تقيم جدارا عازلا يفصل بين المجال الأرثوذكسي الممكن التفكير فيه (أو المسموح التفكير فيه) وبين البدع المستحيل التفكير فيها (أو الممنوع التفكير فيها). إذا ما وجهنا هذا الاعتراض إلى المستشرق فإنه يجيب قائلا بأن عملا كهذا يقع على كاهل المسلمين وليس على كاهله هو بالذات ! لم يكن جيل نولدكه وجولد زيهر في زمن السيطرة الاستعمارية يتوقف عند تحفظ أو اعتراض من هذا النوع. إن هذا التحفظ أو هذه الحيادية تمثل بالأحرى ذريعة يتعلل بها كل أولئك الذين يرفضون التساؤلات والاستكشافات الجديدة التي جاءت بها علوم الإنسان والمجتمع (هناك مستشرقون كثيرون في الجامعات

الأوربية لا يزالون يعيشون ضمن إطار العقلية التقليدية المحافظة والتالي فهم يرفضون التجديد الحاصل في بلدانهم بالذات)»[1].

هذه الفقرة جمع فيها اعتراضاته على المستشرقين، كالتهاون العلمي بالسكوت على مسائل يكون التقصير فيها كالخيانة لمبادئ سطَّرها أسلاف كانوا أكثر حرصا على أسس منهجية لبناء منهجي قوي ومتماسك، وهو كلام يجمع فيه موقفين، موقف الحريص على منجزات جيل أصيل من المستشرقين الأكفاء، يريد حماية تلك المنهجية وتطويرها وبعثها. وموقف المُدين لفئة من المستشرقين الخَلَف الذين لم يكونوا بمستوى من سبقهم فيما اضطلعوا به وقصروا في ذلك، بينما هو في السياق ذاته يثمن جهود نفسه ومشروعه الذي يجسد الكمالات التي افتقرت إليها المنهجية الاستشراقية عند الخَلَف، فهو يكمل نقائصهم، وفيه استدلال بالخُلْف على إيجابيات مشروعه وملاءمته واقعه الفكري.

هذه الاعتراضات السالفة هي محور تدور حولها بقية اعتراضاته الكثيرة المبثوثة في كتبه، بل إننا نجده خص هذا الموضوع –نقد المنهج الاستشراقي – بفصل من كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"[2] في عنوانه ومضمونه، وضمنه فصولا بحالها مقارنة ونقدا، ونجدها محاور مهمة في كتبه غالبا[3].

أما النقاط التي يركز عليها أركون في نقده الاستشراق على تشعبها فربما أمكن إجمال الأهم منها ؛ -وإن كان كل عنصر نقد يشكل محورا تندرج تحته انتقادات أخرى – وأشهرها؛ - موقفهم السلبي من العلوم الحديثة[4]. هذا الموقف منهم ترتبت عليه –في نظره– نتائج سيئة كثيرة كانت سببا في استنكاره الشديد، منها توقفهم عن تطوير مناهجهم، ومن ثَمَّ كان تقصيرهم فيما ينبغي أن يوجه للإسلام من دراسات تتناسب وتطلعات العصر بمعطياته العلمية. وتقاعسهم عن الانخراط في الثورة العلمية الحديثة عمَّق حالة الركود أو السجن -كما أسماه- ضمن أطر مثالية قديمة فيقول: « ولكن لسوء الحظ فلا يزال كثير من المستعربين (أي المستشرقين) سجيني الإطار المثالي لتاريخ الأفكار »[5]. ويؤكد ذلك في ختام الفصل الذي خصصه لنقد الفكر الاستشراقي في مقابل الفكر العلمي! « أستطيع أن أضرب أمثلة أخرى من أصول الفقه... لكي أبيِّن كيف أن الاستشراق لا يستطيع أن يتجاوز الإبستيميائية والإبستيمولوجية المسجون فيها إلا إذا ساهم بشكل كامل في بلورة الإستراتيجيات المتغيرة والفاتحة للفكر العلمي الجديد »[6].

وهكذا يرى أركون أولئك المستشرقين قابعين في سجن الطرق القديمة وينكر ركونهم إلى مناهج مُتَجاوَزَة، لم تعد تؤدّي الغرض منها كما كانت لدى أسلافهم. والغريب في الأمر أنه يبني على رؤيته هذه

[1]- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص281، هامش 25.
[2]- هو الفصل السابع بعنوان؛ الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي ص245 – 275.
[3]- مثل الفكر الإسلامي قراءة علمية، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، والفكر الأصولي واستحالة التأصيل وغيرها...
[4]- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص146.
[5]- الموضع نفسه.
[6]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص269.

أحكاما، ولا يتردد مثلا في نسبتهم إلى الجهل بما اشتملت عليه العلوم الحديثة من مناهج ومفاهيم، ويكرر هذا الحكم في كثير من المواضع فيصفهم تارة بعدم الاطلاع على علوم حديثة والنقص في اعتماد منظورات وفقها، كعلم النفس التاريخي باعتباره من الأبعاد التي لا تزال مجهولة بالنسبة لهم ! كما يحكم في حقهم بقوله: « ولكن المستعربين ينقصهم التكوين الفلسفي الفعلي..وبما أني مدرس في السوربون منذ عام 1961 فإني أستطيع أن أشهد على لامبالاة زملائي الفلاسفة اتجاه تدريس الفلسفة العربية »[1]. وهي شهادة تحتاج إلى تحليل ودراسة.. ، وبالمعيار نفسه – وهو مجهول في الحقيقة – تجده وهو يناقش مفاهيم كالممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه، يستحضر الفكرين الإسلامي والاستشراقي ويقول: « هذه المفاهيم الثلاثة المجهولة من قبل الفكر الإسلامي والعلم الاستشراقي على السواء..» [2]. وعلى ذلك حاله كلما تناول هذه المفاهيم الثلاث على اشتهارها بين الباحثين، وليس هو من أوجدها، بل قام بنقلها ملتحقا بمن استعملها قبله، وحاول أن يجد لها دورا مناسبا يدمجها من خلاله في مشروعه ويفسر بها ظواهر مثل كثير من المفاهيم الوظيفية التي جمع..

ولعل المشكلة في هذا الأمر هي اتهام من يشتغل في حقول معرفية بالجهل، ثم إطلاق الحكم، وهو وإن كان افتراضا، فالأولى استبعاده لاعتبارات كثيرة، كاحترام الآخرين وعدم انتقاصهم. فترك الأخذ ببعض المفاهيم أوترك الإعجاب بها لا يعني الجهل بها، خاصة من قبل باحثين في دوائر اختصاص متقاربة. وهي تعكس أسلوبه، وتكشف رؤية للذات فيها كثير من التعظيم لها ولمعارفها، على الرغم من أن المفاهيم التي عاب عليهم جهلها عادية وقد استفادها من غيره، وعلى كلٍّ، فإن في حكمه تسرع، ومحدودية في التقويم مبعثه الإعجاب بالذات، مع أن هذه المفاهيم في النهاية ليست اختراعات مستحيلة وإنما هي مفاهيم حصلها أصحابها من رصد لممارسات منهجية ضمن تاريخ وتراكم من المنهج والأفكار.

إن المنهجية الاستشراقية التي ظلت حسب رؤيته منكفئة على ذاتها، وترفض المقاربات الحديثة وتتجاهلها وخاصة تلك المتركزة على القرآن والحديث أهملت جانبا علميا مهما يستمد من التحليل السيميائي، «وهذا هو الشيء الذي لم يفهمه أبدا النقد التاريخي الاستشراقي أو المنهجية الاستشراقية المتركزة على القرآن والحديث. لا يزال هذا النقد مستمرا في تجاهل المقاربات السيميائية والأنتروبولوجية...»[3]. وإعراضهم هذا -حسب رأيه-كوَّن لديهم الاكتفاء بمعلومات مكرورة قديمة لم تتجدد منذ "ماسينيون" و"لويس غارديه"، و"واط"، وغيرهم كثير ممن ذكر، ومراجعهم تعود إلى العشرينات أوالثلاثينات والأربعينات من هذا القرن، ولم يصل إليهم ولا إلى العلوم الإسلامية من خلالهم

[1]- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص146 – 148.
[2]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص253.
[3]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص32.

أو بسببهم إلا نثرة من شظايا العلم الذي قطع أشواطا هائلة في ربع القرن الأخير الماضي ولم يكن ذلك إلا بالصدفة[1].

ومن مآخذه أيضا على المستشرقين أنهم لا يهتمون إطلاقا بنقد العقل الثيولوجي في الإسلام [2]، ويركنون إلى الفللوجيا[3]، ويستمرون في استخدام أدوات ومسلمات العقل التاريخوي [4] والفللوجي المتضامن مع العقل العلموي، ويزدرون المناقشات المنهجية والقلق الإبستيمولوجي ولا يهتمون إلا بدراسة الوقائع المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه، وفريق منهم يحمل ثقافة لاهوتية في دراسة التراث وهؤلاء هم المؤمنون، وفريق آخر ملحد يرفض الدخول في مناقشة مضامين الإيمان ويتجاهل مسألة المعنى ويعدها تركيبات نفسية ولغوية[5] .

إن موضوعات نقده الموجه للمستشرقين كثيرة جدا وتستدعي النظر، ولا يتسع لها هذا الموضع، وآخر ما أورده هو نقد يضمِّنه عدم تحليهم بالموضوعية أو العلمية حيث يقبلون مواقف إيمانية أو اختيارات مذهبية ويحترمونها، والمثال الذي قدم عليه مناقشاته وأثار استنكاره أيضا صدر عن شخصية علمية كبيرة لها مكانة مهمة، يقول عنه: « . . فان إيس الذي قدَّم للدراسات الإسلامية عطاء استثنائيا هو على الرغم من ذلك، أحد المستشرقين الذين يمارسون أكبر رقابة ذاتية على أنفسهم. أقصد بأنه يمارس رقابة ذاتية على نفسه في كل ما يخص المجال المحفوظ أو المخصص للإيمان. وقد وصل به الأمر إلى حد خشية إحدى تجليات هذا الإيمان التي أعلنت عن ذاتها وبذاتها أنها "أرثوذكسية" أي "مستقيمة" وفرضت نفسها كذلك فقط بفضل ثقلها السوسيولوجي أو هيمنتها السياسية. نعم هذا ما فعله العلامة الكبير فان إيس ! » ثم يورد النص الذي اقتبسه عنه وهو موضع نقمته عليه: « ومع ذلك فإني مضطر هنا، وبكل أسف، لأن أستشهد بإحدى التصريحات الغريبة والمدهشة التي أدلى بها هذا العالم الكبير مؤخرا. لنستمع إليه يقول: «كان بإمكاني أن أضرب أمثلة من المعتزلة. ولكن بما أنهم اعتبروا بمثابة الهراطقة من قبل أغلبية المسلمين السنة فيما بعد، فإنه ينبغي علي أن أحسب الحساب لذلك الاعتراض القائل بأنهم غير ممثلين بالنسبة للإسلام... لا ريب في أنه (أي بشر المريسي) كان رجلا ذكيا ومحترما، ولكن كما هو عليه الحال فيما يخص المعتزلة فإني لا أستطيع أولا أريد أن أقلب وجهة النظر الإسلامية رأسا على عقب. هذا الشيء ينبغي على المسلمين أنفسهم أن يقوموا به وليس علي أنا » ثم يضيف له نصا آخر: « بصفتي مؤرخا

---

[1]- الإسلام والأخلاق والسياسة، ص182.

[2]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص55.

[3] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص238،237.

[4]- إضافة الواو إلى التاريخ أو العلم في اصطلاحه للدلالة على المعنى السلبي للكلمة، بخلاف إضافة الياء الذي يدل على معنى إيجابي.

[5]- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص20 .

وغير مسلم فإنه لا ينبغي علي أن أسأل من هو على صح ومن هو على خطأ..في الواقع أن من يعتقد أن تلاوة القرآن غير مخلوقة يضحي بالعقل..»[1].

وأهم ما مآخذ "أركون" على "فان إيس" هو غياب الانخراط الإبستيمولوجي للعقل في المجال المعرفي للدراسات الدينية لديه (أي لدى فان إيس)، في حين أن "أركون" يمتلك ذاك الانخراط ويطالب بتفكيك كل أشكال الأرثوذكسية التي خلع عليها التقديس، ويعد هذا العمل من الأولويات، ثم يقدم للقارئ كيفية انخراطه الإبستيمولوجي أمام إخفاق "فان إيس"! : « وضمن هذا المنظور الواسع لفهم الأمور فإني أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية»[2]، ثم يتابع فيما أسماه بإضاءات حول انخراطه الإبستيمولوجي ولكن الموضع لا يتسع ..

*** / رؤية المستشرقين للمناهج الحديثة:**

تلك العينات هي نماذج وجّه إليها "أركون" نقدا عنيفا، وهي تخص فئة مهمة من المستشرقين ربما يكون من الضروري إلقاء الضوء على آرائهم بإشارات موجزة حول هذه العلوم التي يتهمهم "أركون" بالجهل بها، ثم يتراجع تارة أخرى عن ذلك ويبين الموقف من جانبهم بأنه رفض لتلك المناهج ورفض لمناقشات إبستيمولوجية تخص مناهجهم العلمية بالذات، مع أنه يجدها مناقشات مهمة ضمن منظور نظرية المعرفة، وأنها كفيلة بأن تضع حدا للتصورات والقناعات الإيديولوجية لكل منهم، إنه يرى بأن «نقل المناهج والمفاهيم المتبلورة انطلاقا من الثقافة الغربية وتطبيقها على ثقافة أخرى ينبغي أن يحرضهم بشكل مزدوج لفتح مثل هذا النقاش..»[3]. فهو إذن يعترف بأن موقفهم ليس جهلا، بل هو رفض لهذا المنهج وسببه -كما يبين في تحليل تجاهلهم المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع - إنما هو لعدم الثقة بها، لأنها برأيهم «زيا أو موضة عابرة»[4].

هذا الموقف ذاته يعلنه المستشرق الكبير روجي أرنالديز Roger Arnaldez في نقاش جمعه بأركون وشرح رؤيته بكل وضوح، وكذلك هذب الفكرة المحورية لدى أركون والتي كانت موضع خلاف بينهما وفحواها كما يوضح أرنالديز : « لقد وجدت في تاريخ الإسلام تركيبات ثيولوجية (لاهوتية) وقانونية وتشريعية جمدت وربما بدلت وشوهت التعاليم القرآنية التي كانت منفتحة غنية متعددة الاحتمالات، والتي

[1] - هذه التصريحات أخذها من دراسة جوزيف فان إيس بعنوان: " هل هوإلهام لفظي؟ اللغة والوحي في اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي" ثم نشرت في كتاب بعنوان: " القرآن كنص" عام 1996، ص180 – 181، و184 – 185. نقلا عن الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص33-35.

[2]- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 35، 36.

[3] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص253.

[4]- الموضع نفسه.

يمكن للبشرية أن تتأمل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين...» [1]. أما جوابه فقد تناول علماء المسلمين وعلومهم، قال فيه: «سأدافع ولو للحظة عن كل أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين الذين طالما درستهم وعاشرت نصوصهم. سوف أذكر "محمد أركون" بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جدا، وأنهم حركوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جدا عليك يا سيد "أركون" أن نجد فيها شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه !»[2].

إن مواقف المستشرقين من منهجيتهم ومن المناهج الحديثة واضحة بالنسبة لهم، وهي مؤسسة ومتَّسِقة مع سائر مواقفهم وآرائهم في أوسع فضاءاتها. أما موقف أركون فيدعو للبحث في دوافعه؛ إذ نجده ينطلق في كل دراساته من قاعدة استشراقية، ثم يلزَم موقعا يدعي فيه أنه لا يمت للمستشرقين بصلة ولا حتى التعلم، ثم يقوم بنقد الاستشراق، مع أن نقدهم لا يعني انفصاله عنهم، كما أن انتماءه إليهم لا يمنع من نقدهم.

*** / تفسير موقفه من المستشرقين :**

إن اختلاف أركون والذي يريد تضخيمه، لا يعدو أن يكون عبارة عن إضافات ليست جوهرية قط، بل إن الجوهر أو الأساس عنده كلاسيكي محض. والقصد من هذا التقصي إنما هو تحديد دائرة الاختصاص المنهجي لديه لا الحط من شأنه، لأننا نجده يعد تصنيف الباحثين في دائرة الاستشراق احتقارا لهم وحطا منهم، ثم يؤكد مترجمه في تعقيبه على هذا المعنى السلبي في الاستشراق بأن أركون يلمح إلى نفسه، ثم يجتهد في تبرئته من هذه التهمة ! بأنه مختلف عنهم وبأن الفروق التي تميزه عن المستشرقين ونبرتهم وأساليبهم واضحة![3] إنه اهتمام بشكليات فارغة وسطحية، ويدور حول ألقاب علمية، تغيب فيها الأبعاد المنهجية والإبستيمية التي طالما لهج بها. وهذا يحيلنا على البحث في الأسباب النفسية والاجتماعية التي تكمن وراء موقفه المركب، ويلاحظ أنه في ختام الفصل الذي خصصه لنقد المستشرقين قدم لهم اعتذاره لأنه كان حادا ولأنه سماهم مستشرقين لعدم وجود كلمة أخرى يصفهم بها ! وكثيرا ما حاول استبدالها بالمستعربين، وفي هذا دلالة واضحة على نظرته الدونية للاستشراق.

ومحاولة قراءة مواقفه من أجل التعرف على أسبابها توجهنا إلى نوعين من الأسباب؛ **الأول**: يتمثل في أسباب ذاتية تتعلق بشخصيته ورؤيته لذاته. و **الثاني**: رد فعل أسبابه متعلقة بغيره. وكلا السببين يرتبط بالآخر بقوة، أما الأسباب الذاتية فلا شك أنها ذات أبعاد نفسية واجتماعية وتتعلق بمكانته العلمية.

[1]- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص322، ضمن الملحق رقم (2)، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان.

[2]- الموضع نفسه . والنص مقتطف من نقاش طويل تلا محاضرة له تبادل معه المؤرخون والمستشرقون الفرنسيون الأدوار حين أخذوا جانب الدفاع عن التراث الإسلامي ومصادره -وفق رؤيتهم طبعا– ووجهوا له الكثير من النقد حول معارفه حولها وحول مواقفه منها.

[3]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، متن وهامش ص253.

*** / إظهار الاستقلال العلمي والمنهجي:**

بعد عمر حافل بالعمل في الحقول الفكرية في بلد صنع مفكروه تقدما كبيرا، وكانوا روادا لأوربا والغرب جميعا، لا ينازعهم في ذلك أحد، كان لابد له من بناء شخصيته العلمية البارزة في هذا المجال، ويحتاج في ذلك إلى إظهار التفوق والاستقلال، وتجاوز أنماط من الدراسة والتفكير على غرار أعلام الفكر الفلسفي والتاريخي والإنساني من أمثال فوكو Foucault وبورديو Bourdieu وداريدا Derrida وغيرهم، ولذلك نجده في مقام الحديث عن نفسه وتصنيفه العلمي ومكانته يقرن نفسه بمؤرخين وفلاسفة وعلماء اجتماع أمثال فوريه وريكور Ricoeur وبورديو وفوكو وداريدا وغيرهم من ذوي الألقاب الألمع في زمن ما سمي بالحداثة وما بعدها، بينما يستنكف من أي نسبة استشراقية ويصر على التنصل من تتلمذه أو إفادته من أساتذته المستشرقين حتى بلاشير[1].

وضرورة إثبات خط علمي، وحيازة مجال اختصاص، من خلال مشروع أركون المسمى بالإسلاميات التطبيقية، واقتراح مشروع للعقل لاحقا [2] ليواكب أقرانه من المفكرين الذين يفضل الانتماء إليهم، كان دافعا بلا شك لإبراز اختلافه من خلال نقده المنسجم مع اتجاهاته الجديدة التي أضافها، والتي هي آليات تثري قواعده الاستشراقية وتفعلها وتزيد من تأثيرها ووظائفها، ولكنه يريد أن يؤكد عمق الفارق الذي يراه أو يصنعه بينه وبينهم، على الرغم من أنه كان يقدم تلك الفروق والاعتراضات في شكل علمي وصيغ أكاديمية وفي سياقات يحاول أن يكسبها الموضوعية.

إن المسار العلمي والمشاريع التي قدمها تعد من أهم ما يرتكز عليه في بيان مكانته وتميزه، فهويعرف نفسه بمؤرخ الإسلام، بل المؤرخ الموثوق والموضوعي الوحيد ويضيف بأنه ممثل وفاعل أيضا في الفكر الإسلامي أو كما وردت العبارة في بعض حواراته« je suis un acteur de cette pensée»[3].

ويلاحظ أنه يقدم نفسه بشكل متفوق فوق المعتاد، حتى أنه يجعل قارئه يتوقف أمام ما يقدم به نفسه، فهو يحدد اختصاصه الأساس في كونه مؤرخا قبل أن يكون فيلسوفا، ويؤكد على التزامه بما يَلزَم المؤرخ من سمات وشروط باعتبارها أمرا مفروغا منه، فعلى المؤرخ أن يتموضع أمام جميع الفرقاء بمسافة نقدية

---

[1]- انظر حواراته التي أجراها معه هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد الملحق الأول، الحلقة 1و2، ص223 – 268.

[2]- المقصود مشروع العقل المنبثق والذي أفاض في بيانه وشروطه في كتابيه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" و"نزعة الأنسنة في الفكر العربي".

[3]- ورد هذا في كلامه في ندوة مسجلة بعنوان : " la nature du lieu entre religion et politique" والمطلع عليها بتاريخ الاثنين5 سبتمبر 2011, 00:04:06، على موقع الـwww.youtube.com

واحدة[1] - على الرغم من أن أهل السنة أو الأرثوذوكسية كما يسميهم والمعتزلة لم يكونا عنده على مسافة واحدة قط، كما أن من شروط المؤرخ أيضا - التي يعدها متوفرة فيه، الموضوعية والحيادية ولا يمكنه تركهما بينما يحق للفيلسوف إظهار التفضيل والميول أما المؤرخ فلا[2]. ويقول بأنه يتموضع خارج نطاق الصراعات، في نقطة المؤرخ الذي يريد أن يسبر التاريخ [3]. ويلتزم الحياد المطلق في حين انخرط الباقون في خضم التاريخ[4].

وفي الحين الذي يسأل فيه مفكرون عن طبيعة اختصاصهم أو محل إبداعهم، ويطلب منهم ضبطه بدقة، ويصعب الجواب على كثير منهم، ومن بينهم فوكو في بعض حواراته ولا يجد الجواب بسهولة بل يعبر عن حيرته الكاملة وصعوبة السؤال[5]...في الوضع ذاته نجد أركون يتحدث عن اختصاصاته فيقول:«وأنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون كما تعلم. أنا لست أستاذا لتاريخ الفلسفة الإسلامية فقط، ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي ولا لتاريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ التفسير...الخ. أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته. بمعنى أدق، أنا أدرس العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم أكثر مما أدرس العلوم ذاتها. بالطبع، يمكننا أن ندرس تاريخ كل علم من هذه العلوم، وينبغي أن ندرسه، ولكن المهمة التي ألححت عليها سابقا أجلُّ وأكبر أهمية، ولا ريب في أنها أصعب وأشق على نفس الباحث..»[6]. ولعل هذه الطبيعة التي يمتلكها، مع الحرص على إظهار زيادة في الحس النقدي، وتفعيل الحرية الفكرية حتى داخل الذات الواحدة أو الكيان الفكري الواحد كانت دافعا أيضا لذلك النقد الحاد والشديد.

وتأكيدا لاختلافه يذكر بأنه لم يقع تحت تأثير أي من المفكرين بعينه، وقد تأثر بعضهم بـ"ماركس" أو"بنيتشه" أوبـ"فرويد" أما هو فكما يقول:« أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات» أما علاقته بالتوحيدي فليست من قبيل التأثر بل هو شعور نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية[7].

1- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص241.

2- المرجع نفسه، ص239.

3 - المرجع نفسه، ص241.

4- المرجع نفسه، ص 240.

5- ورد ذلك منه في تسجيلات كثيرة له منها حوار له في الجامعة الكاثوليكية وآخر حول كتابه الكلمات والأشياء..

6- أركون، المرجع السابق، ص236.

7 - المرجع نفسه، ص249.

إن هذه المكانة التي يجتهد أركون في إبرازها لنفسه، بعد بلائه الحسن وبعد المنجز الذي يتصور أنه أضاف، وهو إدماج منتجات العلوم الحديثة في دراسة التراث الإسلامي، والذي تفوق به وفق رؤيته على المستشرقين موضوع نقده، بات الاستقلال أمرا ضروريا له، وأصبح جديرا بالانفصال عن أولئك الذين لم يواكبوا الحديث ولا كان لهم وعي بمشروعه ولا أعاروه اهتمامهم. ونقده هذا وإن كان جانب ذاتيته طاغ وبارز فيه، إلا أنه لا يخلو من حضور موقف واع جدا يتمثل في تبنيه المبدأ الاستشراقي كأحد عناصر تكوينه العلمي الواعي، وقد كان دافع النقد لديه همه الفكري تجاه موضوع التراث الإسلامي محل بحثه بعد أن وجد هذا المجال الذي كان زاخرا لدى الأجيال الأولى من المستشرقين-من وجهته- يشهد تقصيرا أو قصورا كبيرا في تناوله من قبل متأخري المستشرقين، فكانوا نقيضا من حيث مستوى الطموح بالنسبة لمتقدميهم وله.

إن الاجتهاد والمبالغة في بيان الاختلاف لديه، إنما هو لعلمه أنه لا يوجد اختلاف، لذلك يكثف في سياقات الحديث عن جهوده ومنجزاته الأدلة لصناعة الاختلاف لأنه غير مختلف من البداية؛ فمشروعه كلاسيكي في مجاله وجذوره وقواعده. كما أنه وهو واضعه - بحكم تكوينه - كلاسيكي هو الآخر على الطريقة الاستشراقية هذا من حيث النوع، أما من حيث المضمون فليس هذا محله، ثم لما أراد أن يطوِّر مشروعه أو منجزه الفكري اعتمد ثلة المفكرين الفرنسيين المشهود لهم بالإبداع في فلسفتهم من أمثال فوكو أو ريكور أو داريدا فأخذ عنهم معتمدا الإسقاط المباشر...الأمر الذي لا يؤهل للاختلاف ولا للتميز لا له ولا لغيره، لأن المنجز غير كاف، ولعل ذلك ما جعله يحشد الأدلة للحد الذي يكشف الافتعال والاستعجال، إذ الواقع يبين أن مشروعه وإن استُغِلّ على مستويات معينة لم يدرجه في فئة المبدعين من المفكرين.

وتجده في حواراته أو ندواته وكتاباته يريد تحقيق ذلك الاختلاف باستبعاد كل ما يؤكد كلاسيكيته أو استشراقيته أو عاديته، ولوبأن يتحول إلى نقيض لهم، ثم يدخل نفسه ضمن فئة أخرى، ونجد محاوره ومترجمه مثلا يبالغ في العزف له على هذا المعنى، فيعرفه بأنه أحد أكثر المفكرين العالميين أهمية وأكبرهم، وأن مشروعه أحدث ثورة إبستيمولوجية. ويدخل إلى هذه المجاملات المغرضة من مداخل شتى، كمدخل علم التاريخ الذي يعده أركون أحد اختصاصاته - كما سبق - وكونه أصبح أبا للعلوم بدلا من الفلسفة ويكاد أن يأكل كل العلوم الإنسانية، أو أن يقارن بينه وبين المفكرين الذين طوروا آلياته من خلال منتجاتهم، ويسوي المبدع بالناقل، ويشبه بين منجزَيْهما فيقول له: « ثم إنك تنتمي إلى الجيل نفسه الذي ينتمي إليه "ميشيل فوكو" و"بيير بورديو" و"فرانسوا فوريه" وغيرهم وكما أحدث هؤلاء ثورة إبستيمولوجية ومنهجية داخل الفكر الفرنسي، أحدثت أنت أيضا ثورة مشابهة داخل الفكر الإسلامي والعربي. وهذا ما ولد الصراع العنيف بينك وبين الاستشراق الكلاسيكي الذي بقي مخلصا للمنهجية الفللوجية والوضعية »، فيجيبه على ذلك بقوله: «بالطبع، معك حق كل هذا صحيح. أضيف إلى قولك المسهب الذي لا يحتاج إلى شرح أن مجلة " أوترمان" (Autrement) قد أصدرت مؤخرا عددا كاملا

عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة...أتوقف عند مقابلة "بول ريكور"، وهوكما تعلم أحد كبار فلاسفة فرنسا حاليا، إن لم يكن كبيرهم، وقد ألح فيها كما فعلت أنا هنا، على ضرورة أن يمارس الفيلسوف العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إغناء تفكيره، ومن أجل أن يستمد غذاءه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل علمي وتجريبي، هذه هي إحدى أهم خصائص الفلسفة المعاصرة...»[1].

بهذا الشكل ينحاز بالكلية إلى مفكري الحداثة، ويعد مشروعه الذي يذكر في سيرته أنه يدرَّس ببعض الأقسام ثورة في الفكر العربي الإسلامي، مع أن الاختلاف عن فئة فكرية والانتماء إلى فئة أخرى ليسا مما يصنع أو يستدل عليهما، وافتعاله لا يجعل منه حقيقة، فالنسب والانتماء لا يُصنعان، أما الإلحاق فنعم، والذي يحدد فئة المفكر ومنزلته هو مساره، وطبيعة عمله ولا يحتاج بعدهما إلى دليل، فلا يمكن مثلا إخراج فوكو من دائرة المبدعين على منوال فلسفة وثقافة فرنسا وأوربا والغرب، بل إن دائرة اهتمام بيئته به لا تزال في اتساع لأنه منها، وقد انتقد وثَوَّر تراثه بتراثه، وظلّ جزءا منه. أما محاولة الإغارة على تراث أمة وفي حالتنا هي الأمة الإسلامية والعربية ببعض آليات مجلوبة من سياقات فكرية لأمم أخرى فهو في أحسن توصيفاته عبث لا يقبله العقل ولا ينسجم مع الطبع السليم.

وقد استحضر أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي أسلوبا انتقد به سلوك شخصية "ابن تومرت" يقول بأنه انخرط في هذا الأسلوب الذي يسميه بالمزايدة المحاكاتية (la surenchère mimétique) ويتمثل معناها في الرفع من قيمة الذات والحط من قدر الخصم، يقول:« راح ابن تومرت يزاود على أرثوذكسية الفقهاء عن طريق إعلان عقيدة متشددة في التعالي والتوحيد والتمسك بها. ثم زاود (surenchérir) على السلوك العملي للمسلمين الخاضعين للشريعة وذلك بتقليده الأكثر مباشرة للسيرة النبوية بالذات »[2]، كان المثال الذي طبق عليه مختلفا تماما، لكن المقصود هو الأسلوب، حيث كان هو ذات الأسلوب الذي تعامل به مع المستشرقين، وانطبقت عليه تلك المزايدة المحاكاتية، وانخرط فيها هو الآخر كثيرا، فضخم قدر ذاته وقدر مشروعه، وحط من قيمة خصومه الجدد، على الرغم من كونها خصومة كيفية لا خصومة مبدأ.

فكما يتبين في كل كتاباته وندواته لم ينتقدها قط من حيث المبدأ، ولا أشار إلى خطأ ما في الإغارة على التراث ومصادره، كما لم يكن كبعض الباحثين العرب الذي وافقوهم من وجوه وخالفوهم من أخرى ووجدوا بعضا مما ينبغي أن يرد عليه في رأيهم، أما هذا المفكر فلم يجد في المنهجية الاستشراقية تجاه التراث شيئا يعيبه رغم الوبال الذي خلفوه وهو أدرى الناس به، بل إنه يعتمده قاعدة له يقف عليها كما تدل

---

[1]- المرجع السابق، ص246.

[2]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص106.

عليه كتبه جميعا وخاصة بعضها الذي لم يترجم [1]، لأنه -برأيهم - يصدم حساسية المسلمين ! فلم يكن طعنهم في الوحي سببا يستدعي النقد عنده بل عدها علمية غير مسبوقة، ولكنه أظهر لهم العداء لأنهم قصروا، فقط، في استعمال آليات أكثر حدة وهدما، رغم توفرها، واكتفوا بما تجاوزه الزمن ولم يعد من ورائها طائل مما خلفه أسلافهم مثل "شاخت" و"فيشر"... وقد كانت مناسبة في زمنهم.

لقد تحدث عن نفسه باعتباره كيانا، أو صاحب مشروع مستقل وأحيانا بلهجة أضخم، وقد كان صحيحا إذ كان فاعلا من حيث تغطيته المؤسساتية من الناحية الفكرية، ومن حيث التيارات الإيديولوجية التي ينظِّر لها ويقدم لها قاعدة فكرية ودعما عظيما، ومن حيث السفارة الفكرية التي يقوم بها لدى العالم العربي والإسلامي، وخاصة لدى غير المتخصصين ولدى ذوي الاطلاع الجزئي على ما يكتب، ثم من حيث الشبكة الفكرية ذات التعددية الاستشراقية والحداثية والتراثية التي حققها وارتبط بها من جانبه هو. فهو يدرك جيدا أهمية دوره الفكري، ولو لم يشعر بأهمية الدور الذي يقوم بأدائه ببلاء حسن وبأهمية موقعه وفاعليته لما قدم نفسه على ذلك النحو.

وربما كان ذلك الدور الذي أداه، والموقع الفاعل الذي احتله سببا آخر لنقمته على فئة المستشرقين من معاصريه، الذين كانوا بالنسبة له يمثلون في موقفهم منه موقف الدوائر الفكرية الفرنسية خاصة والغربية في مقابل ما أدى من خدمات علمية.

لقد رأينا كيف عامل المستشرقون أركون؛ حيث قابلوا جهوده في إدراج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة التراث ومصادره، بالتجاهل، وسفهوا مشروعه، وتنوعت مواقفهم منه فكانت كلها سلبية. ولم يلاحظوا بحسب ما أعلنوا تميزا أو إبداعا، بل كانوا أبعد عن الاعتراف به أو بأهميته، وكثيرا ما كان يشكو موقفهم هذا صراحة، ثم واجههم بالحط من شأنهم وصب عليهم غضبه، باعتبارهم عينة لمن لم يعترف بأهمية مشروعه الفكري ومن ثمَّ بأهميته أيضا. فكانوا بالنسبة له الممثل أو العينة السهلة التي هي في متناول نقده الصريح والتي تمثل وتنوب عنده عن الفئة الأهم والأكثر رسمية ممن لا يستطيع أن يباشر نقدهم أو شتمهم لأنه ليسوا في متناوله بسهولة، فلم يكن المستشرقون وحدهم من قصر تجاه مكانته التي يراها. ولكنهم كانوا بالنسبة له ممثلين لغيرهم...

مما لا شك فيه أن دواعي هذا التجاهل وعدم الاعتراف لا تقف عند الجانب العلمي المحض، وإذا كانت الخلفيات الثقافية والحضارية والقطرية والعرقية قد أثرت في التاريخ جميعه وفي العالم وأطواره وأحواله، فلن تبقى الدوائر العلمية الفرنسية والغربية بمعزل عن هذه الاعتبارات، كما أنها لم تخل منها يوما.

"فأركون" على الرغم من اشتغاله في حقولهم ومؤسساتهم وتحت سقف ما يحلو له أن يسميه (le

[1]- هي كثيرة ومنها كتابه (Lectures du Coran) ويعتمد في مجموعه على معطيات استشراقية بحتة.

temple du savoir de la Sorbonne)[1]، وضمن الخط الذي رسموه، ثم قام هو بنسجه وصياغته ثم ترويجه، وعلى الرغم من أنه حاز الألقاب العلمية المتعلقة بالشهادات والوظائف والترقيات، فأمره ليس كذلك حيث يتعلق الأمر بمستويات نوعية، ودوائر فكرية وثقافية تضم مفكرين وفلاسفة فرنسيين أو أوروبيين، إذ تظل حكرا عليهم، فتلك دوائر يعزل بعضها عن بعض، والأسباب لا تخفى، فهو المفكر ذو الأصل الأمازيغي الجزائري، والذي ينشر في صحيفة كصحيفة (Le monde) مقالا أو تصريحا، فيُشن عليه هجوما قويا [2]؛ وذلك حين تكلم حول موضوع سلمان رشدي فنسبوه إلى ما ينسبون إليه العرب والمسلمين من العنف وإلى ما هو أسوأ. ورُدَّ إلى الأصل فيه في نظرهم، وإلى نسب ما قبل الدوائر الفرنسية الثقافية والفكرية، لا كواحد منها ! ولا شك أن مثل هذا سبب قوي لإثبات اختلافه وتفوقه واستقلاله، وخاصة من أجل درء تهمة التبعية عن نفسه، وكثيرا ما يخصص مساحة في كتاباته أو حواراته ليستطرد للحديث عن نفسه من أجل إثبات تفوقه خارج الدوائر الفرنسية، وينسب نفسه إلى العالمية باعتباره باحثا يطوف زوايا العالم الأربع أو الخمس ليحاضر فيها، ويبالغ في ذلك حتى يستنجد بمعتاد برامج التدريس لدى كل مدرس باحث كاستضافته لإلقاء محاضرات خارج جامعته ويحصيها بأنها أكثر من مائة مدينة[3]، ليدعم بها منزلته العلمية..!

لعل أسبابا كتلك التي سبقت وتنوعت بين النفسية والاجتماعية، وأخرى تتعلق بمكانته العلمية أو تخرج عن نطاقه لأنها تاريخية وحضارية يمكن أن تساهم في تفسير جانب من موقفه من المستشرقين الذي تنافرت مركباته. غير أن جوهر الإشكال الذي فصلت من أجله مواقفه لا يتعلق بانتمائه إلى فئة المستشرقين ولا بشخصه بقدر ما يتعلق بثقافة كاملة يتم تقديمها أو نقلها عبره، وتحمل في جوهرها مناهج وفهوما. ومن حيث كونها مناهج بحث وثقافة، فإنه ينبغي التعرف على مصدرها وأصلها وكلاهما أساس في فهمها وتحديد طبيعتها وتفسيرها، ومعرفة قنوات تسويقها وتسريبها، وإن كان طابع عصرنا قد تجاوز التسريب إلى المجاهرة، إلا في بعض الثوابت التي ما زالت المجاهرة بها تخيف حتى أكثر الناس جراءة عليها. ويعد أركون معبرا مهما لتلك المناهج خاصة وأنه ذو رؤية استبدالية للتراث وراديكالية ، ونصادف كثيرا ممن يتوقف عند محدداته الخارجية من اسم ومنشأ، قد بقيا ملازمين له، وهما عاملان مهمان يفتحان الطريق أمامه في العالمين العربي والإسلامي حيث تظنه فئات واسعة يعبر عن ثوابت وجوهر ثقافي عربي وإسلامي، وتجهل مضمون مشاريعه وأهدافها، وتقبله بل وتعده من البديهيات والمسلمات بالاعتماد

---

[1] - من ندوة له بعنوان "La nature du lieu entre religion et politique" www.youtube.com

[2] - ينظر هذا الموضوع وتفاصيله في سيرته الذاتية.

[3] - عقيل عيدان، محمد أركون..ما لا يُقاس بالأصابع هو البحر، تاريخ النشر:(13 / 4 / 2009م- 11:41م)، الموقع www.okhdood.com

دائما على اسمه ونسبته والموضوعات التي يشتغل حولها في عمومها. وهو وهم حاصل للكثير من الناس وقد استفاد أركون منه كثيرا في الانتشار بينهم إن لم يكن مقصودا لديه.. على الرغم من أنه دائم النقد لقبول الإيمان وتبني المبادئ باعتبارها مسَلَّمات...، هذا من ناحية، -وإن كان يذكره كمشكلة تصادفه في العالم الغربي حيث يظنونه مسلما -تقليديا-، ومن ناحية أخرى فإنه يمثل للكثير رمزا للمجاهرة بثقافة الرفض والاختلاف، ونقد التاريخ والتراث وداعما لإيديولوجيات لا دينية يتبنونها كانت حتما محركا للكثير من مواقفه، وكانت خلفية لديه وجهت كثيرا من دراساته وبحوثه.

ج / الموقف الحقيقي والقاعدة الاستشراقية في مشروع أركون / التجسد الاستشراقي

يكشف هذا المستوى من الدراسة والنقد طبيعة علاقة أركون بالاستشراق وبالمنهجية الاستشراقية، وإذا صحت تسمية علاقته هذه بالموقف من الاستشراق فإن أهم تلك المواقف جميعا هو هذا الموقف العملي والعلمي المثبت في مشروعه وفي مساره، وهو يعبر عن شخصيته العلمية وعن جانب هو الأرسخ والأقوى من هوية مشروعه، وعن مقارباته وكيفياتها، فهذا الموقف إذن يبين طبيعة علاقته بالاستشراق، وحقيقة موقفه من المنهجية الاستشراقية، من غير التفات إلى تصريحات منه قد تبدو ناقدة أو معترضة لأن الممارسة المنهجية العملية هي التي تنبئ عن حقيقة الوضع، وهذه الممارسة لها مظاهر كثيرة جادة ومكرسة بشكل لا يمكن أن يجهل، فالنظرة الناقدة والمقارنة عند تقويم مشروعه ترى بوضوح كيف أن مساحة الاستشراق هي الأوسع؛ ليس فقط من حيث المناقشة والطرح المتفحص والناقد من قبله له، بل من الناحية العلمية لديه – كما سيأتي – والتي يمكن التعرف عليها من خلال منهجيته المعتمدة لديه في مشروعه في خطوطها الأساسية والكبرى كما في تفصيلاتها وفروعها؛ والمراد بذلك تبنيه النظري والعملي للمنهجية الاستشراقية ومنحها الحكم بالشرعية والموضوعية العلميين، ومن حيث تسمية مشروعه ومجاله، وخاصة من حيث استخدام المنهج والموضوعات والمصادر الاستشراقية بكل ما تنشئه بدورها من نتائج بحث من أحكام وتقويمات وآليات دراسة وتحليل وتفسير ومن ثقافة وروح... وهو ما يأتي بسطه في بيان أوجه وعلامات ارتباط منهجه في"الإسلاميات التطبيقية" بالمنهجية الاستشراقية متى كانت عبارة عن روابط، مع بيان الأركان والأصول الاستشراقية التي بني مشروعه عليها واستمد عناصره منها، وكان الاقتصار على أبرزها والتي تم تكريسها بكثرة ...

أما أول ما يبين الروابط التي بينه ومشروعه وبين المنهجية الاستشراقية كمنهج في دراسة التراث هو تبنيه تلك المنهجية من حيث المبدأ والتطبيق كأحد عناصر موقفه الذي سبق عرضه، والذي رأينا فيه كيف اشتغل أركون في هذا المجال الذي كانت مساحته واسعة في إنتاجه، كما كان حضوره قويا ومكثفا لديه،

وهو ليس حضورا كميا فحسب بل نوعيا أيضا، إذ تبين كيف يضع الثقة المطلقة والواعية بالمنهجية الاستشراقية، ويصدر في حقها أحكاما يعلن فيها اعترافه بقيمتها العلمية التي لم يعرف التراث الإسلامي لها مثيلا مذ وجد. ثم تعامل معها كضرورة وحتمية لدراسة التراث الإسلامي ومصادره من أجل ترقيته وترقية العقل الإسلامي، وتحقيق مستوى من العقلانية والعلمية في مناهج البحث والتفسير والقراءة لدى العرب والمسلمين. وقد قدم نموذجه بتبني واعتماد هذه المنهجية نظريا، وتطبيقيا من خلال استحضارها جميعا بمناهجها وتاريخها مع التراث الإسلامي، واتخاذها قاعدة علمية في مقابل العقل اللاعلمي أو العقل الإسلامي كما أسماه، وفيه يظهر تشربه المنهجية الاستشراقية على مستوى التطبيق المنهجي الواعي، كما أن مناقشاته وإن أخذت مظاهر شتى بين الثناء والانتقاص، فإنها تؤكد مساحة شاسعة للاستشراق في مشروعه لا يمكن تحديدها.

غير أن الذي يعيننا من كل ما تم تقديمه من المواقف المركبة، إنما هو حضورها القوي لديه وهو ما يدل على عناية شديدة بالاستشراق من خلال تحليلاته وكثرة إشاراته وتكرارها، حتى بات نقطة ارتكاز لمشروعه، كما يسهم في بيان الفضاء الاستشراقي الذي يحيط به وبدراساته ..، كما أن كشف روابط مشروعه بالمنهجية الاستشراقية يعطينا صورة حقيقية عن طبيعة المشروع وتصنيفه وأصله المنهجي، والحضور الاستشراقي المتنوع في وظائفه ودلالاته ومحتوياته يمثل بهذا الاعتبار موقفا لديه هو الأرسخ والأثبت من بين مواقفه ، حيث يلاحظ بأنه لا يتغير، وبأن جامع لانخراطه العلمي والعملي في هذا النمط من الدراسات، وهو يعبِّر أيضا عن مواقفه الواعية واللاواعية والتلقائية والمفروغ منها بالنسبة إليه ، وأحيانا المفتعلة من الاستشراق لديه.

هذا الموقف الذي يأتي الآن عرضه يعبِّر أيضا عن شخصيته العلمية ويكشف عن ملامح منها بشكل أعمق، ويكشف عن هوية مشروعه لأنه يبين فيه الأصل والأساس، كما أن تطبيقاته تبين كيفية مقارباته، والتعرف على مقارباته بدوره يحيلنا إلى جوانب ومحددات وعناصر من مشاريعه، وهي على النحو الآتي.

مكونات القاعدة الاستشراقية ضمن مقاربات أركون للتراث:

ثمة جملة عناصر يمكن عدها مكوِّنات لمشاريع أركون الفكرية وأسسا لمقارباته فيها، وقد استقاها من المنهجية الاستشراقية بشكل مباشر، والتي شكلت بدورها لديه منهجا وطابعا، لأنها كانت قبل ذلك مصدرا لعمله الفكري؛ ومنها الأطر والتسميات التي يختارها لمشاريعه، والمادة العلمية، والموضوعات المدروسة وطريقة بحثها، والمنهج فيها، وغير ذلك مما يطبع الدراسة ويبين خطها ويسهم في الكشف عن ملامح مشاريع أركون ويعين على فهم برنامجه الفكري تمهيدا لنقد ما قدمه من مقاربة حول القرآن والتراث ..

1/ تسمية مشروعه ودلالتها على الانتماء إلى الحقل الاستشراقي

إن أهم وأدق علامة تدل على انغماس مشروعه في المنهجية الاستشراقية هو تسمية أحد مشاريعه "بالإسلاميات التطبيقية"، وقد اختار أن تكون تسميتها تطبيقية ليتجاوز بها الصبغة أو الخاصية الكلاسيكية المعبرة عن الجمود، والتي وصم بها منهجية المستشرقين وفي الوقت ذاته يصحح ويكمل من خلال تطبيقية إسلامياته نقص إسلاميات المستشرقين الكلاسيكية فالخاصية المُبْدلة والفاعلة -برأيه – الوحيدة التي اشتمل عليها الاسم هي كلمة التطبيقية التي استعاض بها عن الكلاسيكية. فإذا دققنا في علاقة تسمية مشروعه "بالإسلاميات التطبيقية" مع الإسلاميات الكلاسيكية لوجدنا المركب الأول "إسلاميات" وهو الأصل الذي يمثل الموضوع والمجال والذي يدل على الثبات، والاسم الذي يدل على التراث الإسلامي وموضوعاته ومصادره وكيفية مقارباته ومنهجيته، لأنه بدوره يتركب في لغته الأصل من شقين مركبين ومدمجين ضمن لفظ " Islamologie" والترجمة الأدق لها ينبغي أن تكون علم الإسلام أو علومه أو مركبا قريبا منهما، ولكنه لم يخترها كترجمة للغة العربية وهو المشرف على ترجمة المصطلحات وخاصة ما يتعلق منها بالمصطلحات العربية المقابلة للوضع الأساسي من قِبَله وهي - كما يظهر جليا - تتناول الموضوع والمنهج أو التراث وكيفية دراسته وهذا الشق الأول الذي اختار له مصطلح "الإسلاميات" يشكل أصلا في التسمية، وهو أيضا ذو نسبة تعريفية تمثل الغالبية من المركب إسلاميات تطبيقية لأنها الأثبت وهي الموضوع أما "تطبيقية" فهو مجرد وصف، وكونه أبقى على الأصل والموضوع الذي هو الإسلاميات، وهي ترجمة عامة وليست دقيقة وأبقى فيها على الاشتقاق وأصل المركب في التسمية الأولى، وهذا يبين موقعه من مشروعهم إذ لا انفصال بين نسبته للاسم "الإسلاميات" أو لموضوعه "علوم الإسلام" فهو واحد، وهذا يدل على انغراسه في المشروع الاستشراقي وفي اسمه أيضا ولم يخرج عنه بشيء.

أما الشق الثاني من المصطلح الذي آثره وهو"التطبيقية"، فهو وإن أرادها ربما تناقض الأولى من حيث النوعية والفاعلية، لا يمكن الحكم عليها بالإثبات أو النفي. فوصف "كلاسيكية" وإن ألمح إلى معنى سلبي، في مقابل وصف "التطبيقية" باعتباره إيجابيا، واختياره تتحكم به ترجيحات الحاجة والضرورة، يبقى ذلك كله في إطار الكيان الاستشراقي تسمية ومنهجا ومعنى ذلك أن الجذر واحد، أما الثاني "التطبيقية" فهو رد فعل على الممارسة القديمة، وحكم قيمي على الآليات المستخدمة من قبلهم، وكلها تعد نوعا من المزايدة مردها الاختلاف في الكيفيات ومحاولة لتسويق الأفضل والترويج لمشروعه بإبراز سمات ومواصفات الجدة والعملية والفاعلية ومواكبة الحداثة باعتبارها امتيازات حازها مشروعه فوق ما امتازت به التسمية الأولى وما تضمنته من منهج وموضوعات. لكنه نسي أنه ما يزال في جلباب الاسم والحقل والإطار والجذر وكلها ضمن الأصل الاستشراقي لم ينفصل عنه في شيء وإن أضاف نسيجا آخر؛ لأن الاختلاف الحقيقي إنما يكون في الأصل، أما إذا كان في الفرع فإنه يحتفظ بخصائص الأصل. فهو وإن تميز ببعض الأشكال وهي هنا الآليات والوظائف التي أراد أن يزيد بها نجاعة مشروعه، فإن الثابت هو أن

المشروعين الكلاسيكي والتطبيقي الذي قدمه "أركون" كلاهما واحد من حيث المبدأ والأهداف، أما بعض الاختلاف الشكلي فإنه لا يناقض الانتماء ولا ينفيه.

ويجدر التذكير بأن الإطلاق المتعلق بمصطلح "الإسلاميات الكلاسيكية" على البحوث والدراسات الاستشراقية هو في الواقع ليس من وضعه بل من انتقائه، إذ كان واضعه – على ما يذكر أركون نفسه – ج. هـ بوسكيه والذي تحرى وأفاد منه أركون هوج.د.ج، وادنبرغ في أحد كتبه[1]. أما المقابل "الإسلاميات التطبيقية" الذي وضعه فهو محاولة لمحاكاة منهج جديد يتسم بالتطبيقية على العلوم الإسلامية والتراث الإسلامي ومصادره، وهي مهمة يدرك تماما مدى خطورتها كما عبر عنه مرات كثيرة، ويعلم أيضا أن لها مهمات عديدة وفي تطبيقاته يعتمد على تطبيقات سابقة في التسمية وفي المضمون ، غير أن مجالها هو الأنتربولوجيا وهو المجال الذي يغريه بنقل وإسقاط تجربته على المجتمعات العربية والأزمنة التاريخية للأمة الإسلامية خاصة التي نزل فيها الوحي، ومن هذه النماذج أو المشاريع التي يحدو حدوها ويطبق تحليلاتها ومضمونها، ويوافق اسم مشروعه "الإسلاميات التطبيقية [2] "Islamologie appliquée" الأنتربولوجيا التطبيقية Anthropologie appliquée" وهو مشروع لروجي باستيد Roger Bastide وأيضا هو عنوان لكتابه، ويود أركون تطبيق تجربته فيه على التراث الإسلامي ومصادره حتى إنه يشرح مفهومها بالاعتماد عليه[3]...

هذا فيما يخص تسمية المشروع "الإسلاميات التطبيقية" وعلاقة التسمية بانتمائه وقوة ارتباطه بالاستشراق فضاء ومنهجية وقد كان أحد أهم أركان مشروعه بل أهمها، كما يشير إلى ما للتسمية من دلالات على خط سير المشروع وعلى انتماءات صاحبه واختياراته، وعلى العلاقات القائمة بين مشاريع غربية وبين مشاريعه أو نشاطات فكرية يتبناها، فضلا عن دلالتها المنهجية والفكرية وموضوعاتها وآفاقها.

أما مجال البحث الذي يشتغل فيه أركون وهو مجال " الإسلاميات التطبيقية " فإنه يدل على ارتباط أركون بالاستشراق ارتباطا قويا. ذلك أن المصطلح كما هو معلوم يدل على الاستشراق باعتباره المصطلح البديل لديه لأن المصطلح السابق أصبح محملا بقيم وتقويمات سلبية في الوعي العربي الإسلامي[4]، ومن ناحية أخرى تشير كلمة "إسلاميات" إلى مجال شاسع هو التراث الإسلامي ومصادره

---

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص51 والكتاب بعنوان " الإسلام في مرآة الغرب " L'Islam dans le miroir de l'occident, éd Moutonet. Cie 1969.

[2] - هذه المسألة تعرض عند التعريف بمشروع الإسلاميات التطبيقية فلتنظر في موضعها

[3] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص54، 62 أما الكتاب المقصود فهو كما يحيل عليه Roger Bastide, Anthropologie appliquée, Payot 1971.

[4] - هاشم صالح، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هامش ص203.

ومن مستوى ثالث يتضمنه اسم إسلاميات هو تاريخ من الإسقاط المنهجي الاستشراقي على التراث تجتمع فيه الموضوعات والممارسات المنهجية، فأركون حين حدد المجال فهو مسبوق من قبل المستشرقين إليه وإلى الطريقة التي تحدد بها مجالات الدراسة من قبلهم حتى كان لهم فيها طابع مشتهر [1].. ففي إيجاد المجال أوحيازته محاكاة للطريقة الاستشراقية في حيازة مجال الشرق وحيازة علومه. وانخراطه في دراسة موضوعات الإسلاميات انخراط في فضاء عام تكوَّن من عناصر استشراقية، وهو الأمر الذي يؤكد تتبعه الطريقة الاستشراقية في اختيار المجال وآليات التفاعل فيه وكيفياته، إنما هو منهجه حين يقارن بهم أوحين تبرز آثارهم ومناهجهم فيه.

كل العناصر السابقة من تصريحات تفوق الإيجابية حول الاستشراق؛ كالتقويم الذي يحكم فيه بضرورة وحتمية المنهج الاستشراقي، وتسمية المشروع، وحيازة مجال الدراسة وخاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم وعلومه والتوجه نحوه بدقة وتركيز فائقين، يمكن إدراجها جميعا ضمن منهجيته في البحث لأنها في الواقع منه. ولكن لما كانت المكونات العامة والتي تشكل منها منهجه، تبرز في عناصر واضحة وظاهرة، لا لبس في أنها أركان لمشروعه، وقاعدة واسعة يرتكز عليها ، ويمكن أن نحدد منها الموضوعات والمقاربات أو المنهجية في الدراسة، والمصادر، فهي أعمدة استشراقية قائمة في دراسته القرآن الكريم وعلومه، يشهد عليها تطابق منهجه والمنهجية الاستشراقية على مستوى العناصر المذكورة آنفا، أي الموضوعات المتناولة لديه والمتعلقة بالقرآن الكريم مقاربة ونقدا، وعلى مستوى المصادر والمادة العلمية التي بنى منها مشروعه، وعلى مستوى المناهج المعتمدة لديه بخصائصها العامة وآليتها التفصيلية، وفي أحكامه على أجيال أولت عناية غير عادية بالقرآن الكريم واختصت بدراسته، وتعاقبت على هذا الاختصاص بحبال متصلة لم يكن بينها فراغ وهم الذين أثروا الدراسة في هذا المجال – على معاييرهم طبعا -، فنجده تتبع طريقة أستاذه بلاشير وهذا بدوره اعتمد منجزات فيشر ونولدكه وهكذا، فالنظرة الاستشراقية الفوقية تجاه الإسلام والمسلمين وأسلوب تناول الوحي ونصوصه وموضوعاته مهما تكن قداستها، والموقف من تلك القداسة؛ كل ذلك واحد لدى أركون كما لدى أسلافه وأساتذته المستشرقين، فالبصمة والقالب الاستشراقيين عميقان جدا.

2/ المصادر أو المادة العلمية الاستشراقية:

أما المعلم الاستشراقي الذي يُتصور أنه الأهم من بين الثلاث المذكورة آنفا هو المصادر الاستشراقية اعتماده إياها في مشروعه دون مصادر التراث، وقبل بيان المقصود من المصادر الاستشراقية، فإن تبنيها هو تبن لكل ما تتناوله – بداهة – من فلسفة المستشرقين، وتشتمل عليه من المبادئ العلمية والتاريخية،

[1] - يذكر إدوارد سعيد بأن حقول الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق ويتم إنشاؤها وقد كان للمستشرقين في هذا الشأن اليد الطولى، الاستشراق ، ص80 وما بعدها.

وكذا حمولتها بكل أنواعها عرقية وحضارية ونفسية وجغرافية، والتي بنوا وفقها مصادرهم ومناهجهم، وحفظوا بها في الوقت ذاته خطهم المنهجي وخصوصيتهم الثقافية ومرجعيتهم كمرحلة أولى، وضمَّنوها كمرحلة ثانية كيفية معاملة تراث المسلمين والعرب بما يكرس مبادئهم ويحقق أهدافهم فيما يتعلق بوضعهم الثقافي المعرفي ومنزلته ثم فيما يتعلق بمنزلة التراث بالنسبة لهم أو بالأحرى المنزلة التي يريدونها له.

وأما أهمية المصادر الاستشراقية فتبينها كيفية توزعها وهيكلتها في بنائه الفكري، إذ تحتل الصدارة بالنسبة لباقي المصادر وهي غربية في الغالب الأعم، وتشكل أرضية لبحوثه ومادة أولية تكوَّن منها مشروعه الفكري، وربما أمكننا وصفها بمادة الصناعة، إذا كانت المادة العلمية هي جسد المشروع، وهي تشتمل على الموضوعات والمعارف الاستشراقية حول التراث، وعلى المنهج الذي وضعوه. وكما هو معلوم فإن تاريخ الاستشراق في دراسة التراث يثبت لهم خطا يختصون به.

أ / اعتماده منهجهم الخاص في معاملة المصادر :

يندرج أركون ضمن خط المادة العلمية الاستشراقية في ما يتعلق بدراسة القرآن خاصة؛ ويعتمد طريقتهم في كتابة مصادرهم وفي كيفية انتقاء مادة بحوثهم؛ إذ يعتمدون فيها المصادر المؤلَّفة من قبل متقدميهم والتي تنتظم في خط استشراقي يعد مرجعا لهم، ويلتزم به جميعهم، ويشكل سلسلة يتمسك فيها المتأخر منهم بمنجز المتقدم يعتمده ولا ينقضه أبدا بل يضيف إليه، وهوله مصدر ثقة واستمداد، ومرجعية علمية وأدبية والتزام أخلاقي، بينما تمثل مصادر التراث بالنسبة لهم مادة مخبرية يتم الاشتغال عليها وفق آلياتهم، فالأمر عندهم فيما يخص المصادر محسوم تماما وهو محكوم بقانون يجعل من المادة الاستشراقية مرجعية وحاكم ومعيار، في حين تُعامل مادة التراث كمادة المعمل أوا لمختبر يطبق عليها ما يعِنُّ له...

فمقدمة بلاشير Blachère، إذا قدمت كنموذج عن كيفياتهم في انتقاء المصادر عند معاملة التراث وخاصة القرآن، وهو موضوعنا وموضوع بلاشير ثم أركون، نجدها تمثل نموذجا فعليا مطابقا لكل حلقة من سلسلة تعامل أجيالهم مع التراث ومصادره، فهي طريقة مثل الشريعة تحترم ولم تخرق أبدا ! ولم تتغير على مر القرون، أما المقدمة فقد وضعها للقرآن الكريم لتتناول تاريخ القرآن وهو الإطلاق ذو الدلالات الراديكالية والهادمة..، وقد حدا فيها حدو نولدكه NÖldeke كما حدا أركون من بعدهما حدوهما في مقدمة له أيضا للقرآن يصدر بها كتبه عن القرآن أو ترجمات تصدر للقرآن باللغات الغربية، وكلا المقدمتين أشبه بموجه قسري للقراءة والفهم يضع للقارئ خلفية وتصورا ويرسم له معالم وفق الرؤية الاستشراقية. ومقدمة بلاشير التي تحمل عنوان "Introduction au Coran"[1] تتناول رؤية تتعلق بالقرآن من حيث تاريخ نزوله وكتابته وجمعه والمراحل التاريخية التي تعاقبت عليه، كما يشتمل على

[1] - Regis Blachère « Introduction au Coran » , 2ème éd, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

مباحث أخرى تتناول بيئة النبي عليه الصلاة والسلام، وسيرته وحياته وأدرج فيه كل بحث أو موضوع يحتاج إليه في بناء آرائه وتقرير نتائجه في دراسته التي أقامها على طريقة رجال الدين الذين يحرفون كلام الله على علم ومن بعد عقلوه، حيث يلاحظ على قائمة المواد البيبليوغرافية التي استقى منها حياة النبي عليه الصلاة والسلام أو كما أسماها "Eléments bibliographiques pour l'étude de la vie de Mahomet" تتكون من ست وثلاثين (36) مصدرا قسمها على عناصر الدراسة. منها بيبليوغرافيا عامة؛ تتناول كل ما له علاقة بالعرب والإسلام، وأكثر شيء علمية منها هو" موسوعة الإسلام" "Encyclopédie de l'Islam" وهي تعطي تعريفات المواد القرآنية على النحو الذي تريد، بحيث لا تتطابق مع المعرَّف ولا مع ما يُعْرَف به في أصله، وتقدم له التاريخ كما تحبذه لا كما وقع، فتكوِّن معرفة موازية ومغايرة تماما في آن واحد للمعرفة الأصل.. إنه تصرف في المعطيات العلمية القرآنية والتراثية عموما يعكس الاستعلاء والاستكبار في أقبح صوره، ومن المواد البيبليوغرافية قائمة أخرى تتناول بيئة العرب على عهد النبي عليه الصلاة والسلام وكلها استشراقية، ويصبح المستشرقون مرجعا تاريخيا وجغرافيا لمكة والطائف والمدينة لا أبناء زمانها ومكانها ! أما الجزء الثالث الذي خصه لـ"بيبليوغرافية ماهوميت "Bibliographie de Mahomet"[1] فجميعها من تأليف مشاهير من المستشرقين أمثال قيوم A.Guillaume، درمنغام E.Dermenghem وبوهل Buhl وكلود كاهن Cl.Cahen وهو صديق لأركون[2]، ومنتغمري واط M.Watt وغيرهم كثير جدا، ومن المصادر أيضا "بلاشير نفسه في كتابه "Le problème de Mahomet" "مشكلة ماهوميت" والغريب أن أغلبها يتناول حياة (ماهوميت) في سيرة لا تنطبق على النبي عليه الصلاة والسلام لا مضمونا ولا اسما، حيث حرفوا فأصابوا ! فـألَّفوا بمعارفهم تلك وبمصادرهم شخصية توهموها بكل مكوناتها وفق قراءتهم وصوروها كما شاؤوا ثم أسموها (ماهوميت) بإصرار من قِبَل بلاشير ومن قِبَل أكثر المستشرقين تعصبا. ولو تأملنا قليلا هذا الإطلاق على النبي عليه الصلاة والسلام من خبير فيلولوجي يعرف اللغة العربية بالقدر الذي مكنه من ترجمة القرآن، ويعرف اسم محمد عليه الصلاة والسلام، وهو أكثر من يعلم كيفية نطقه ورسمه، لما وجدنا سببا معقولا للخطأ خاصة وأن معنى اللفظ الذي اختاروه مستفز في شكله ودلالته، وهو ينبئ عن مقدرته على التحريف وتبديل المعالم والرسوم العلمية، ناهيك عن غياب الدقة، إنه أشبه شيء بمستطلع خبر أرض ثم غير منارها أو معالمها فلا تُعرف لمن بعده ولا يهتدي فيها. ولذلك قال

---

[1] - op.cit, p XIV .

[2] - وقد خصه بكتابات همة ومنها فصل يتناول ذكراه ويثمن إنتاجه الفكري ويعرف به انظر:

- humanisme et Islam, chapitre III, Transgresse, Déplacer, Déplacer : histoire générale et histoire de la pensée, à la mémoire de mon maître et ami Claude Cahen, p 97.

النبي عليه الصلاة والسلام « لعن الله من غير منار الأرض»[1]، لا شك في أنها جريمة مركبة. والأعجب أنه عقَّب على السبب المنهجي لهذا التحريف ! بأنه جاء تفاديا للبس مع أسمِيَائه[2] !

"Afin d'éviter toute confusion avec les homonymes, la forme: Mahomet a été adoptée pour désigner le prophète de l'Islam" [3]

هذه الحجة المصنفة علمية وهي سخيفة كان يجب أن تلزمه بوضع قائمة بأسماء بديلة محرفة تدل على كل الأعلام الذين ذكرهم، وهي تكتشف الإفلاس وغياب الأمانة على الكتب المقدسة التي استولوا على دراستها وخاصة منها القرآن الكريم وما يتعلق به، وقد اشتهر بهذا، ويكفيه أنه أدخل في مصدره المترجم للقرآن، كما مر بنا، بالدس والإقحام نصا غير شرعي، ولم يقل أحد بأنه من القرآن، وهي جريمة في حق المقدسات في كل الأعراف الدينية والأخلاقية والعلمية...، وفي كتابه هذا الذي قدم كمثال عن التعامل مع المصادر، وفي كل عنوان منه أو إجراء منهجي فيه أو تقسيم نجد شواهد من هذه المعرفة التي يريدون بناءها حول القرآن الكريم...

هذا يفيدنا أن البيبليوغرافيا القاعدية للتعريف بالشخص المحوري وهو النبي عليه الصلاة والسلام وبيئة العرب في زمانه وكل ما يتعلق به، هي استشراقية محضة بنسبة كاملة ومطلقة، وتخلو تماما من كل مصدر تراثي مع أنه هو الموضوع وهو المرجع !! وأي قرينة أو نسبة لـ"واط Watt أولامانس Lammens أو غيرهما مع العرب وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام وموضوعاته تعطي شرعية علمية لاعتماد المصادر الاستشراقية بشكل كلي ومغلق ؟ ! أما مصادر الكتاب ككل فهي تتألف من استشراقية وأخرى تراثية قليلة جدا، يتصدر ها كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، وقد كانت لهم به عناية خاصة ويعدونه مصادرا أساسيا، أما نسبة المصادر التراثية سنيها وشيعيها فلا تصل الربع (حوالي 22%) من

[1]- هذا جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه والنسائي في سننه، عن أبي الطفيل عامر بن واثلة. قال: كنت عند علي بن أبي طالب. فأتاه رجل فقال: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يسر إليك؟ قال: فغضب وقال: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يسر إلي شيئا يكتمه الناس. غير أنه قد حدثني بكلمات أربع. قال: فقال: ما هن يا أمير المؤمنين؟ قال: قال: « لعن الله من لعن والده. ولعن الله من ذبح لغير الله. ولعن الله من آوى مُحدِثا. ولعن الله من غير منار الأرض» (صحيح مسلم، 35_ كتاب الأضاحي، 8_ باب تحريم الذبح لغير الله تعالى، ولعن فاعله، رقم الحديث (43-5096/1978/) صحيح مسلم بن الحجاج، بشرح النووي، ترقيم وترتيب، محمد فؤاد عبد الباقي، حققه عادل بن سعد،دار ابن الهيثم،القاهرة 2003، المجلد 7، ص65. ورواه النسائي باللفظ ذاته في (السنن كتاب: الضحايا، باب: من ذبح لغير الله عز وجل، مجلد4،ج7 ، ص232). سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. وقد ورد الحديث بروايات كثيرة، منها «لعن الله من غير تخوم الأرض»، و«لعن الله من سرق منار الأرض »

[2] - أي من يحملون اسمه.

[3] - Blachère, Introduction au Coran, VIII.

مجموع المصادر التي تقارب المائتين...وتقع بينها كالنزر اليسير جدا هي كتب في التفسير وعلوم القرآن ورسم المصحف وأخرى في الحديث والتاريخ وغيره...

والشاهد في هذا العرض الذي تناولت فيه عينة للمصادر الأولية الاستشرقية التي يعتمدها أركون في دراسة القرآن والسنة والسيرة النبوية، وبلاشير مثال نموذجي بين المتقدمين والمتأخرين وأستاذ لأركون وقد اتبعه منهجيا وعمليا. كما أن دراسته حول القرآن هي الأخرى يمكن أن تكون أحسن مثال نموذجي عن دراسات المستشرقين حول القرآن وكيفيته، فمصادر بلاشير هي ذاتها مصادر أركون في مقدمته التي تشبه مقدمة بلاشير وفي كتابه "قراءات القرآن" الذي يستوعب ضمنه "مقدمة للقرآن" لبلاشير. إن الإضاءة على مصادر بلاشير لا تشرح فقط مصادر أركون بل تؤرخ لها، وتؤرخ للمنهج عنده، بحيث تبين كيف أنه مرحلة أو طبقة بعد سابقيه. إذ أن المقصود هنا هو بيان طبقات المصادر والمنهج لدى أركون الذي بنى عمله عليها ووفق منهجها ثم حين نقارنها بمصادر كتبه نجدها هي لائحة مصادره ذاتها دائما، خاصة فيما يتعلق بأصول دراسة القرآن، إلا ما يستعين به مما أضافه معاصروه.

ب / طبيعة المصادر ونمط المعرفة الناتجة:

تلك المساحة الواسعة للمصادر الاستشراقية واعتمادها بنسبة مطلقة في دراسة القرآن، ثم انتظامها في سلسلة مصادر، ذات طبقات يشكلها مستشرقون ويعتمدونها في آن واحد، ثم وحدة المصادر لديهم، كل ذلك يعد أساسا فاعلا يعطي طابعا للبحث، تجسد في إنتاج أركون، وميزه بجملة من الخصائص، أهمها وأبرزها أنه يشكل نمطا من المعرفة له طبيعته وظروفه وشكله. ذلك أن نمط المصادر يحدد نمط البحوث والدراسات، ونمط المعرفة الناتجة وخصائصها، ويوجه آفاقها، ويرسم خطها، فالالتزام بالمصادر يفرض بناء معرفيا مترابط الأجزاء.

وإذا تذكرنا **أن المصادر نوعان، النوع الأول؛ البشري** ويتمثل في الشخصيات الاستشراقية بما أدته من الأدوار، وبما تحمله من الخلفيات، وهم أجيال أنشأت تلك المناهج والمعارف ليهتدي اللاحق منهم بأثر السابق، وقد تجسد ذلك في ارتباط بين الأجيال والمناهج والمصادر في معاملة القرآن خاصة، كان نولدكه وتزيهر من حلقاتها المتقدمة، وكان بلاشير ثم أركون من الحلقات المتأخرة نسبيا.

أما **النوع الثاني من المصادر فهو الكتب والتآليف** ؛ وهي ضاربة بجذورها في عمق تاريخ الاستشراق منذ بدأ التأليف حول الإسلام والقرآن، ومن ثم كانت حمولتها التاريخية كثيرة الطبقات متنوعة في أساليبها ومادتها. وهذه المادة المكتوبة بدورها لدى أركون بشكل خاص على نوعين، حيث يلاحظ أنها تنقسم إلى مادة مترجمة وأخرى غير مترجمة، وهذه الأخيرة هي ذات الأولوية والأكثر استخداما وموثوقية لديه!

هذه المصادر تتطلب الدراسة من جوانب كثيرة وعلى مستويات أكثر من حيث تاريخها وانسجامها وترابطها والمنهج في تأليفها ثم طبيعة مادتها وكل ذلك تقتضيه الدراسة الجادة، غير أن مساحة هذا

العنصر لا تتسع لها جميعا وتحتم علينا الإشارة إلى طبيعة المادة الخام غير المترجمة خصوصا والمادة العلمية الاستشراقية وما يترتب عليها، حيث تتخذ كمرجعية موثوقة وحيدة حيث تكثر إلزاماتها ومقتضياتها.

ج/ خصائص المادة الاستشراقية وطبيعة تأثيرها على أركون:

ولأن المصادر جذر البحث ومادته كان لا بد أن تشكل كل بحث اعتمدها وتقرر نتائجه، وقد تحددها سلفا بحكم المصادر ذات المرجعية والموضوعات والمنهج نفسها؛ ذلك أنها ملزمة بطبيعتها إذ تقتضي الالتزام بمقدمات السابقين وبنتائجهم كمقدمات للاحقين، فتجعل الباحث موجها ومهيمنا عليه من حيث طبيعة معلوماته وطريقة مقارباته ومشَكَّلا على منوال هذا المنهج، فينخرط تلقائيا في البحث على طريقته، وينتظم ضمن مرحلة من مراحل المنهج الاستشراقي ويكون حلقة في تاريخه ويُلزم بالنتائج أيضا ليوافقها ويتبناها.

هذه السمات والمظاهر نجدها بارزة في مجمل مؤلفات أركون، كما سيتضح لاحقا بالأمثلة وتطبيقها، وبالإضافة إلى كونها تفرض واقع البحث وتشكل إطارا له فتحجز الباحث عن الخروج عنها أو النظر إلى ما وراءها، إن كان يتصور أو يقبل أن يكون وراءها فضاء آخر، وهي الحالة التي نجدها لدى أركون حيث اقتنع ويحاول الإقناع بأن العقلانية في دراسة التراث لم تتحقق إلا في المنهج الاستشراقي عندما درس التراث لأنها في الأصل لم تكن إلا لدى الغرب ومن ثم لا يرى لها وجودا خارج الاستشراق والغرب ناهيك عنها عند العرب أو المسلمين. وعلى هذا النحو شكَّلت له المادة العلمية فضاء بحث مغلق، وجوًّا يحدد طبيعة وصيغة ما ينتج ضمنه من الأبحاث وآفاقها. لأنه يفرض كما سبق مناهج وموضوعات وشخصيات فاعلة وتاريخ كامل يشكل أرضية يقف عليها الباحث في كل عمل علمي..

ومجمل القول أن هذه المصادر تكوِّن القاعدة المعرفية والمنهجية، كما تشكل الفضاء الفكري والأدبي؛ فالأولى بمثابة طريق، والثانية كفضاء حيوي، أو جو يسمح بأداء وظائف فكرية ذات طابع علمي بفاعلية كنقد التراث وبناء مناهج لنقض أخرى تراثيه... وكلتاهما القاعدة أو الفضاء لا يمكن الخروج عنهما أو الإفلات منهما بل ربما يكون صاحبهما مقتنعا بهما تماما، وتكون مواقفه سجينة الإطارين السابقين، وتكون تلك المصادر بكل ما تفرضه من مكونات وفضاء كقيد شديد الإحكام لأنها مادة جامعة وكيان يحيط بمن فيه.

أما السمة الأخرى البارزة وهي تؤطر سابقتها ولطالما عابها أركون في المدارس التراثية. فرغم أن صب نقده وغضبه على ما أسماه ب **السكولاتيكية أوالمدرسية** في المعرفة التي أنتجها ما يسميه العقل الإسلامي، لكن السمة ذاتها تعد مظهرا قويا في الكيان المعرفي الاستشراقي ولدى أركون الذي تقيد كل التقيد واحترام السكولاستيكية الاستشراقية التي هيكلت منهجه، وتتضح ملامح مدرسِيَّتِها في الانخراط

الكامل وتجنيد أصحابها ضمن خط تغيب عنه ملامح الحرية والتلقائية لا يخرج عنه أولا يستطيع كما هو الحال عند أركون أو ربما هو من لا يسمح لنفسه بالخروج، بل يؤسس لها ويتقيد بها مصادر ومنهجا كتقيد أسلافه المتشدد والصارم، ولذلك نجد أن أركون مدرسي تقليدي ملتزم جدا ومتزمت، لا يقوم أمامه نقيضه المنهجي المتمثل في المدارس التراثية شيئا من حيث الصرامة في المنهج، ومن حيث تكييفه المنهج للتصرف في المادة التراثية وموضوعاتها خارج القواعد العلمية. بما يحقق أهداف واضعيه من خلال الآليات المنتخبة، هذه الخاصية على خلوها من شروط العلمية لم تكن موجودة لدى المدارس التراثية محل نقد أركون. غير أنه يقدم نفسه والمنهج الاستشراقي بالصبغة العلمية، ويقوم بتحويل سمات هذه المدرسة إلى سمات الموضوعية والعقلانية زعما ليعطي القضية الشكل العلمي، ويغطي الالتزامين المدرسي الاستشراقي والإيديولوجي والاختيارات الراديكالية في مواجهة التراث. وفي السياق ذاته ينكر التمسك بالتراث على العرب والمسلمين مع أنه الأولى بهم، ويصفهم بادعاء الاستقامة الدينية المرادفة للاعلمية في حين يلتزم هو استقامةً على منهجية استشراقية ويعُدُّها قيمة مثلى ويتبنى رؤيتها لذاتها وللتراث وأنها أحق بتقويم غيرها وبالتفوق..

د / هل تعامل أركون مع التراث أم مع المصادر الاستشراقية؟

إن تعامل أركون مع التراث من خلال أرضية مصادر استشراقية، التي تحمل قرارا بنقد التراث من خلال موضوعاتها وطرحها ومنهجها، يحيلنا إلى تساؤلات مهمة وملحة ترتكز على واقع كتاباته وما تنطق به صفحاته وهوامشه وثبت مصادره فضلا عن مقدماته ومعالجاته، فكثافة وحضور المصادر الاستشراقية بكل أشكال الحضور في مضامين وعناوين وغيرهما، كل ذلك يجعلنا نصطدم بسؤال حتمي، سؤال ينبئ عن وعن جوابه بوضوح وقوة، وهو: أركون الذي تخصص في الإسلاميات، ونقد المناهج التراثية ومصادر المسلمين على الطريقة الاستشراقية هل رجع فعلا إلى مصادر التراث وهل درسها من الأصل أم تناول معرفة جاهزة وفرها المستشرقون على الرغم من أنه خبير ؟ وهل ترك المصادر الأولى الخام الحقيقية ليدرسها عن طريق مصادر وسيطة وحاجزة، مع أنها في متناوله وهو المتخصص في مجالها ؟ وما مدى مصداقية المصادر الاستشراقية الوسيطة والمعرفة التي تنتجها إذا كانت تتناول التراث عن بعد مع وجود فجوة فاصلة تحول بينها وبين الأصل ولا يمكن رتقها ؟ فالمسافة بينهما تتضمن الدين والثقافة والجغرافيا والتدافع الحضاري والحمولات التاريخية، وحين يتناول مصادر التراث فهو يريد أن يسقط كل ما فيها على التراث بعد أن يلغي خصوصيته ومصدريته ويلغي معها حيويته وقيمته، ويعامله بعدها معاملة المادة الصناعية يجري عليها تجاربه كيفما كانت ويضعها في قوالب بمادية وهمجية لا ترى له أي حرمة...

هذا فيما يخص الاكتفاء بالمصادر الاستشراقية وما يترتب عليها من إشكالات ونتائج..ولأن المجال لا يتسع لدراسة تفصيلية لحالة المصادر في كتابات أركون للتطبيق على سبق إيراده، فستأتي إشارات لها دلالات قريبة المعنى على طبيعة المعرفة في كُلِّيَّتها وأهميتها وراديكاليتها مع التوجيه إلى موقع تلك المصادر من مشروعه وفاعليتها وطبيعة ما تنتجه من معارف أو آليات، كل ذلك في شكل مختصر ووجيز، والغرض إنما هو الوقوف على ممارسة تخول مجافاة المادة التراثية موضوع الدرس، ثم محاكمتها إلى مادة غريبة، بعد أن يقرر لها موقعا أكثر أهمية وعمقا يؤسسه لها بأحكام مفترضة، وهذا يعد جرما مركبا في حق التراث ومصادره الذي ارتكبت في حقه أخطاء رهيبة على المستوى العلمي المنهجي وعلى المستوى الأدبي ثم كيِّفت لتصبح عادية بل جعلوا منها معيار العلمية!! فالمادة الاستشراقية من حيث الكم كبيرة جدا وخطيرة وتحقق أهدافها تلقائيا لأنها تحمل آلية التنفيذ في ذاتها وإذا اعتمدت أتت على الأخضر واليابس لأنها تستعمل كقاعدة ومعيارا وهي المآل لأنها تبحث لصالح مدرستها ومنهجيتها وأمتها..

***/ أمثلة تطبيقية من المادة الاستشراقية:**

كل ما سبقت الإشارة إليه من ارتباط أركون بالخلفية العلمية الاستشراقية متمثلة في مادتهم العلمية بالمصادر والمنهج تبين اتساع قاعدته الاستشراقية، ورسوخه فيها، من خلال إيراد أمثلة تطبيقية عن بعض الأبواب من كتبه، لأنه يستحيل تتبع كل المادة الاستشراقية فيها لكثرتها، ذلك أن الفحص الدقيق يستلزم بحوثا مفصلة وستكون لها نتائج مهمة جدا، بينما لا يتسع المجال هنا إلا للإشارة الموجزة، ولابد فيها من التأكيد على أن جغرافية المصادر الاستشراقية وتوزع مواقفها ومادتها العلمية في مؤلفاته سواء كانت مادة من مصدر بشري مباشر أو كانت كتابا؛ تدل من حيث كثافة المادة تأسيسا واستشهادا على دلالات كثيرة.

إن هذه المادة تارة تبرز بقوة من خلال كثافة المصادر والمراجع والمعطيات، وطبعا بالمنهج فيها، وتارة تبرز قوتها أكثر من خلال الموضوعات، بينما يكون حضور المصادر والمراجع أقل نوعاما. أوتكون مصادر تجمع الإثنين مثالها ما نجده في بعض كتبه مثل (Lecture du Coran). وأما مثال المصادر التي تطغى فيها المنهجية الاستشراقية وموضوعاتها كتابه الفكر الإسلامي بجزئيه (قراءة علمية) و(نقد واجتهاد)، وخاصة في ما يخص المادة المتعلقة بالقرآن الكريم رغم ما تشتمل عليه من نقد للمستشرقين كان يحتفظ معه بكل مرجعيتهم ويوجه إليهم بعض النقد الذي يعد فرعيا وثانويا جدا بالنسبة للمبدأ والأصل الذين لم يخالفهم فيهما قط.

تفيد مصادره إلى أي حد هو منغرس في المادة العلمية الاستشراقية، وإلى أي حد يعتمد عليهم في بناء كلياته وجزئياته، فمنها يستمد التعريفات المتعلقة بالمواد الإسلامية الأولية، من أنسيكلوبيديا الإسلام مثلا يستمد تعريف القرآن أو الإسلام ولو كانت بعيدة أو مفككة على نحو معين يفرضه واضعو التعريف كما

هو الحال في الموسوعة الإسلامية لغارديه Gardet، في معاني لفظه إسلام في القرآن بكل ما تحمله من مفاهيم مبنية على خلفية خاصة بهم تعتمد تحليلهم الذي لا يشترط فيه التأسيس؛ فمثلا يعرف أركون لفظ الإسلام في القرآن من مصادره تلك التي ألفها لوي غارديه بأنه كان يحمل مفهوم التضحية بالنفس من أجل قضية الله ورسوله[1]... وهي تذكرنا بما أخبر به الله من عن بني إسرائيل حين قالوا لموسى عليه السلام (إذهب أنت وربك فقاتلا) (الآية)، فالفهم أو القراءة بينهما واحدة، والقضية تخص إذن الله والرسول، ثم يعتمد مفهومه في شرح مصطلحات مفاتيح يعرف بها الدين كله، والإسلام ومن تعريفاته، أنه «فرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل» [2]، ثم يتابع التعريفات التي هي في حقيقتهه أحكام ونتائج بحث يريدون إثباتها في حق الإسلام ويكونون منها مصادر أولية كالموسوعات حتى تكون قناة مهمة لتصريف هذه التعاريف التي من طبيعتها أن تعتمد كأسس عند الباحثين، وهي بدورها مظاهر تأثير مباشر للمصادر الاستشراقية في بناء المفاهيم حول القرآن والإسلام بشكل محرف...

ولا يتعلق الأمر بالتعريفات فحسب بل في مقاربته جمع القرآن أيضا الذي يتطابق مع ما كتبه جول جلكراست وبلاشير – كما تقدم – وكثير من المستشرقين. هذه المصادر رافقته منذ أزمنة بحثه المتقدمة في أطروحتيه الجامعيتين وهي مرحلة تأسيسية بالنسبة له، وكانت هوامشها تشتمل على نسبة مهمة جدا من المصادر الاستشراقية [3] منها الرسائل والكتب الأمهات المحققة من قبل المستشرقين [4]، وأخرى بحوث ودراسات استشراقية نشرها بمجالات استشراقية أيضا كمجلة (أرابيكا) للدراسات العربية والاسلامية والتي يشغل بها مسؤولية المدير العلمي منذ العام 1980،فضلا عن الموسوعات القرآنية والإسلامية ودوائر المعارف والتآليف في كل كتبه... وفيها اعتماد مطلق من قبله على معطياتها لا يطرحه مطلقا للنقد أو المراجعة، ويحيل على مصادرهم في شرح المفاهيم على اعتبار أن المفاهيم الصحيحة يجب أن تكون في تلك المصادر..

واعتماد المصادر الاستشراقية يترك أثره البارز في المنهجية عموما وفي دقائقها، فتكون بصمة استشراقية، مثال ذلك اعتماده التواريخ الميلادية واكتفاؤه بها [5] لضبط الأحداث والمراحل التاريخية

---

[1]- أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 115.

[2] - المرجع نفسه، ص 115.

[3]- في كتبه أمثال Lectures du coran، لوائح من المراجع والمصادر الاستشراقية وكذلك الحال في متون وهوامش صفحات الفكر الأصولي واستحالة التأصيل... بالفكر الإسلامي قراءة علمية، ومن المصادر التي كان يعتمدها ما نجده في هوامشه في نزعة الأنسنة، ص 397، 339.

[4] - مثل رسالة في تصنيف العلوم للتوحيدي المحققة من قبل مارك بيرجيه وانظر نزعة الأسنة ص337.

[5]- أمثلتها كثيرة جدا في كل كتبه، وأكتفي بمثال واحد ولكنه طويل وتفصيلي ويتمثل في التاريخ السياسي الذي قدم به لترجمة (كازميرسكي) لترجمة القرآن ويبدؤه بعام الفيل 570 م وإلى زمن متأخر نسبيا ومرورا بكل الأحداث التاريخية كبعثة النبي عليه الصلاة والسلام ودعوته وغزواته وكل خلافة أو ملك من بعده، ونهج مع التاريخ الثقافي النهج ذاته، يلغي

الكبرى لدى العرب والمسلمين، مع أن التأريخ ينبغي أن يكون من جنس الحدث والأقرب إليه، فاعتماده أوْلى، ولا شك أن لهذا الاختيار دلالته الإيديولوجية كما يمكن الكشف عن دواعيه، ولكن الذي يهمنا من حيث المصادر دلالتها على المصادر الغربية المتحكمة في نوعية التأريخ ولغته الزمنية الدالة عليه، خاصة وأنه يتجاهل ويلغي التواريخ الهجرية بشكل كامل كمن لا يخاطب إلا من لا يحضر لديه التاريخ الهجري ولا يعنيه هذا التاريخ ولا أصحابه، ولكنه يتخذه مادة له ويشتغل عليه، وهذه طريقة المستشرقين من قبله.

كما أن مصادره وطريقة اعتمادها تكشفان عن أسلوب التتلمذ، إذ يحشد في متن صفحاته أسماء المستشرقين، ثم يؤيدهم بآرائه وكلها في أقصى طرف نقيض لكل المعطيات التاريخية للقرآن الكريم، ويبطلها بآراء جيفري وغولد تزيهر ونولدكه[1].

كما يفيدنا هذا قوة حضور أشخاص المستشرقين وآرائهم إذ تتعلق بموضوع مشروعه ومجاله وهو القرآن، أن الأمر لا يقتصر على اعتمادهم في مجال الاختصاص فحسب، بل يعتمدهم في كل بحث علمي يقدمه،مهما يكن نوعه، وهو يدل على اختيارات تتعلق بخط عام في الفكر والثقافة، ومن الأمثلة في هذا الشأن الحضور المتكرر لشخصيات استشراقية بارزة لكن الأمر يتعلق الآن بمعاصريه منهم أمثال كلود كاهن Cl. Cahen مثلا والمستشرق البارز برنارد لويس Bernard Lewis ذي المواقف شديدة العداء للعالم العربي والإسلامي ومُنَظِّر الحرب على العراق، والمؤرخ المتخصص في التاريخ الإسلامي والمنحاز بشدة للسياسة الأمريكية في معاملة العرب والمسلمين سواء من الناحية السياسية أو الثقافية، ونجده حاضرا بثبات في كتابات أركون الذي يستشهد به ويعتمد مصادره، وكثيرا ما يثني عليه، ولم يجد لديه شيئا يمكن أن يعترض عليه ! ثم يعتمده في موضوعات تتعلق بالإسلام، ويقبله مرجعا فيه، ولا يعقب عليه كما لم يعقب على غولد تزيهر من قبله، ونجد أن المواقف الدينية والسياسية والتاريخية المعادية بقوة للإسلام لا يشكل له مانعا من اعتماد أحكام أصحابها في حق الإسلام وعلومه وثقافته وتاريخه، ولا يُدرى هل هو تجرد علمي مبالغ فيه، خرج عنده عن حد المعقول، أم لأن الإسلام لا يلزم له شروط في قبول الشهادات حوله،ولا ينافي ذلك العلمية والموضوعية ! وفي كتابيه "الإسلام الأخلاق والسياسية" و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" كمجرد عينة على بناء مواد كتبه وعناصرها ومصادرها ومثالنا هنا هو" برنارد لويس " إما لمواده التي أنجزها أو أشرف على إنجازها حيث يعتمده سواء في المفاهيم المتعلقة بالمصطلحات الخاصة بالعصر الإسلامي الكلاسيكي ومفهوم الدين والدنيا أو بتحليله التاريخي

فيه التاريخ الهجري دون أية إحالة وانظر: Le Coran, traduit de l'arabe par kesimirski, Chronologie et préface par Mohamed Arkoune G.F Paris, 1970.

[1] - انظر المقدمة والكتاب جميعا..Lectures du coran, Introduction XXII

وقراءته[1]. ويستمد منه أمثلته في نقده وتحليله القانون والدولة والسياسة لدى المسلمين قديما وحديثا. بعد أن يمهد له بديباجه إعجاب من الثناء يقول: « نجد في هذا النص مزايا وملامح أستاذ جامعة "برنستون" الكبير، نجد روحا وذكاء حادا ومعلومات واسعة لا يعتريها النقص وسيطرة رائعة على فن الكتابة وتقديم الأفكار، ومسارا واثقا من نفسه لا يضيع مطلقا وسط التبحر العلمي الثقيل أو التفكير المنهجي. كما ونجد استعراضا ماكرا يختبئ وراء رصانة الأستاذ...ولكن فكره لا يذهب بعيدا في الشوط لكي يستنفد كل إمكانياته. إنه يظل فكر المراقب الدقيق والنبيه..» [2] هذا حضوره برأيه على مستوى شخصه، ثم إن حضوره على المستوى المنهجي يظل أقوى وأكبر؛ ذلك أن على أركون مهمة كبرى هي إعادة التعرف على التاريخ وحقائقه على نحو مقنع بالنسبة له، من خلال تفكيك المعطيات التاريخية بل وتفكيك مناخ التصورات القديمة.

ولأن هذا العنصر مجاله التعرف على مصادر أركون المكتوبة والمصادر البشرية أيضا، جاء هذا النموذج الملِحّ والذي يستعين به أركون بقوة في الوظيفة التي يريد أن يضطلع بها لتجاوز التمويهات والروايات الرسمية ومعطيات التراث الإسلامي الذي لا يثق بشيء منه، سواء كان مصادر ومعلومات تاريخية، أو مفاهيم دينية وسياسية وعقلية، وسواء على مستوى الدولة أو الفرد، ووفق منهجه فإن الباحث المتضامن مع الرهان الفلسفي للمفاهيم السابقة لا ينبغي له الاكتفاء بالنقل البارد الاعتقادات المسلمين وممارساتهم ومصطلحاتهم كما يفعل لويس وإلا سيكون مقصى بنظره، بل عليه كمؤرخ « أن يعيد تركيب حقيقة الماضي وينبغي عليه أن يفعل ذلك » [3]، ولكن ينبغي عليه أيضا أن يعتمد كل ما نقله برنارد لويس ولو كان نقله باردا، فيعتمد مقاطع مداخلته، التي أعجبت بها، بدقة متناهية ويتبعه دون تعقيب اللهم إلا ملاحظته عليه أنه تكلم أمام جمهور يسيطر عليه المسلمون الأرثوذكسيون، فكان مضطرا بسببهم لأن ينقل مضمون "المفهوم الإسلامي" بشكل حرفي وبحيادية، وهي الحيادية التي انتقدها أركون لدى المستشرقين فيطلق عليها توصيف "الاستقالة" ويعترض عليها قائلا في السياق ذاته: « إن موقف الاستقالة الثقافية والعقلية هذا قد أصبح شائعا لدى المستشرقين، كلما راح الخطاب الإسلامي " الأرثوذكسي" يوسع من مجال سيطرته وهيمنته. إننا نفهم أن يتخذ المستشرق احتياطات شفهية أو خطابية عندما يتحدث أمام جمهور كهذا رغبة منه في الحفاظ على التواصل معه وعدم إغضابه، ولكننا نؤكد مع ذلك على أن مسؤوليته الثقافية كباحث تبقى كاملة وليس له أي عذر في التخلي عنها وخصوصا إذا كان يتمتع بهيبة علمية عالية » !! ثم يهاجم بشدة موقف أساتذة الجامعات الكبرى كأكسفورد وهارفارد وتوبنجن وروما والسوربون الذين مثل موقفهم لويس في الطريقة السكونية ذات النقل الحرفي، الخالي من كل انتقاد

---

[1] - من الكتب التي يعلن فيها هذه الآراء ويشيد فيها بلويس: "كيف اكتشف الإسلام أوربا" و"الحشاشون" والإسلام بالأمس وحتى اليوم، انظر أركون "الإسلام الأخلاق والسياسية " ص60، 64، 81، 170.

[2] -الموضع نفسه.

[3] - الموضع السابق.

لكتابات المؤلفين القدامى، التي قدم بها « المفهوم الإسلامي ». لقد رأى أركون في طريقتهم هذه ادعاء للموضوعية بسبب الخوف والتَّقِية، ووقوفا إلى جانب الدولة القديمة والحديثة وتأييدا للأنظمة وإضفاء للشرعية عليها.

لا يمثل برنارد لويس كمستشرق أقل حضورا من غيره، من الجيل المتقدم عنه، مرجعا شكليا بل نجده مرجعا عميقا في شخصه وندواته ومؤلفاته رغم أنه يحتل موقعا أقل أهمية من غيره إن عمقه يتصل بالمنهج وبالمفاهيم المشكلة لتصور أركون حول التاريخ السياسي الإسلامي [1] باعتباره أهم الجوانب الفكرية الفاعلة لديه والتي يفسر بها ويبني عليها جل مقولاته في تحليل طويل ونسيج أطول لا يتسع له المقام.

ولذلك أمكن الإجمال بتقرير ما تشهد عليه متون صفحات كتبه التي حشوها أسماء وأفكار المستشرقين ومقالاتهم المدعمة بعبارات ثنائه وشهادات بحقهم تضفي المشروعية العلمية عليهم، كما تشهد عليه هوامشه المزدحمة بعناوين مؤلفاتهم، إن تصفح هوامشه بشكل تلقائي [2] تبين كيف أنها عرض واستدلال مكثف على دراساتهم المتعلقة بالقرآن، أو مقارنات بين مقالات أصحاب الميول الشيعية من المستشرقين أمثال كوربان أو الميول السنية من أمثال غارديه أو دفاع عن أصنافهم جميعا. إن كتبه تبين إلى أي حد يهيمن الحضور الاستشراقي عليه.

ثمة ملاحظات كثيرة قد لا تلاحظ لمن يشاركه الثقافة والمنهج أو يتبناهما كما تبنى هو المنهجية الاستشراقية، منها أنه على الرغم من كثافة الحضور الاستشراقي في مصادره من حيث الموضوعات والتأسيس المنهجي والاستشهاد، ومع أن الجو الاستشراقي طاغ جدا حتى فاق كل حد طبيعي، لا يتعامل معه أركون على أنه حال استثنائي، بل يراه جوا طبيعيا والأغرب منه أنه لا يتحرج من كثرة ذكر المستشرقين ولا من كثرة استمداده منهم، وكأن الدراسة الطبيعية تقتضي أن يكون هذا جوها.

ويلاحظ عند القراءة المتخصصة أو العابرة أنه يشكل بنفسه وكتاباته جزءا من ذلك الكيان المعرفي، حتى أنه لا يرى غيره وإن رأى فمن خلال انتمائه هذا، فسواء كان موضوعه القرآن أوفي مشاريعه الفكرية أو الفلسفية الأخرى التي يسهم بها في مجال الحداثة ودور العقل وخصائصه مثل بدائل العقل التي يقدمها، فمهما كان الموضوع عنده تجده في بيئة استشراقية كاملة ومغلقة، ويسبح في فضاء استشراقي،

---

[1]- انظر كيف يستمد منه مفاهيم وتحليلات تتعلق بالعصبية وأنواعها وما يتشكل عنها والتراث وأنواعه المستبد الطمأنينة والعنيف والجذري وتنادلها ضمن مجالات واسعة من التحليل العرقي والثقافي وباعتبارها ظواهر أنتروبولوجية. "الإسلام الأخلاق والسياسية " ص60، 64، 81، 170

[2] - انظر كتابه مثلا الفكر الإسلامي، قراءة علمية، صفحات مثل 83، 84، 85.

وكتبه[1] بالعربية أو بالفرنسية تعلن ذلك والصفحات في هذا الشأن لا تحصى، ولا تخلو من أسمائهم واقتباساتهم وموضوعاتهم أو الحديث عنهم وعن منجزاتهم أومن كل ذلك مجتمعا...

هذا جانب من انغماسه في جوِّه الاستشراقي، أما الجانب الآخر فيتعلق بنشاطه في مجال التأليف باشتراك مع المستشرقين، وهو قرينة قوية على الخيار الاستشراقي لديه، إذ لو كان مختلفا لما أمكنه التأليف المشترك واقتسام فصول الكتاب الذي لا بد وأن يشتمل على وحدة فكرية وموضوعية، وانسجام داخلي وتوافق بين مؤلفيه، على الأقل في الرؤى والأهداف العامة[2]، ولا يقتصر الأمر على الكتب المطبوعة بل والندوات والأعمال الفكرية بأنواعها ومجالات أوسع وأرحب.

ومع أن الاستشراق يعد محاولة في مجال البحث والمعرفة، ولم يكن قط ضرورة منهجية، وكان يمكن لمن يبحث عن ممارسة أوسع للحرية الفكرية والإبداع في أنماط اكتساب المعرفة أن يتصور معرفة على نحو آخر أكثر انفتاحا أو غير معين سلفا، ذات خيارات منهجية غير مقررة من جهة بعينها، ولكن أركون تعامل مع المعرفة التي أنتجها المستشرقون على أنها المعرفة الوحيدة، وعدَّ طريقتهم الطريقة الضرورية الملزمة، وتبناها بكل دوغمائية وانغلاق على مثل الأرثوذكسية التي عابها على المسلمين في التزام الوحي، ثم إنه بعد تبنيه إياها ظل يحاول صياغتها ومبادئها بشكل يعطيها الغطاء العلمي..

وطغيان الجو الاستشراقي هذا شمل المادة كما شمل المنهج لديه؛ حيث اهتم بالمجالات ذاتها وخاصة بالقرآن الكريم كما كان موضع اهتمام المستشرقين، ثم تعامل مع المادة التراثية والمادة الاستشراقية كما تعامل معها المستشرقون واعتمد الشخصيات التي اعتمدوها وهي ذاتها المرجعية الفكرية له ممثلة في أشخاص تجده يقدمهم في كل كتبه سواء إلى العربية أو التي بقيت على لغة كتابتها وهي الفرنسية ولم تترجم لأسباب يذكرها لدى المستشرقين، وهي إثارة حساسية المسلمين، والأمر ينطبق عليه أيضا، وحين تقرأ أحدها مثل Humanisme et Islam تستحضر كتابه Lectures du Coran لحضور المراجع البشرية ذاتها في كتبه وهوامشه، وهي من ناحية تدل على الانتماء إلى جو بحثي بكل ما يفرضه، ومن ناحية أخرى تكشف طريقته وتقنيته في التأليف وصناعة الكتاب. ثم إنه فيها جميعا يقسم اعتباريا المادة إلى قسمين واحدة يتخذها معيارا للحكم والاحتكام ويتكئ عليها كمرجعية علمية مؤسِّسَة – برأيه –يطمئن إليها ويحكم بصحتها كإنسكلوبيديا الإسلام وغيرها من الموسوعات من وضع المستشرقين، والأخرى هي

---

[1]- كل كتبه مقصودة مثل تلك التي مرت بنا في الهوامش أو غيرها مثل معارك من أجل الأنسنة والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، والفكر الإسلامي بجزءيه، وHumanisme et Islam وLectures du Coran.

[2] - كثيرا ما يؤلف مع مستشرقين كما كان الحال مايلة في الكتاب Mohammed Arkoun Josef Maïla, De Menhattan à Baghdad, Au-delà du bien et du mal, Desclée de Brouwer,2003,Paris. وكذا اشتراكه مع غارديه Arkoun – Gardet : L'islam, Hier-demain. P208, Buchet/ Chastel, Paris, 1998.، وقد ترجم كتابهما إلى اللغة العربية بعنوان "الإسلام بين الأمس والغد "، وثمة كتب أخرى لم تتم ترجمتها لأسباب يمكن إدراكها.

المصادر الإسلامية والتاريخية والوحي وهذه، عمليا، ومن خلال معاملته لها هي محل شك قوي تحتاج إلى دراسة لإثبات أو نفي شرعيتها، لا يعاملها مطلقا كمرجعية ولا حتى كمادة تتعادل فيها الأحكام بين السلب والإيجاب، بل هي أشبه بمادة معمل أو مختبر، هي موضوع للبحث والتقصي، هذا إن ثبت أنه يرجع إليها فعلا أم أنه والمدرسة التي يشترك معها في هذه البحوث قد صنفوها بشكل نهائي كما يتبين من أحكامهم النهائية عليها، والراجح أنهم يتعاملون مع مراجعهم حولها. والأمر يحتاج إلى بحث لأننا لا نجد المادة التراثية عنده إلا مادة لاصطياد الشواهد المؤكدة للرؤى المُعَدَّة حولها منذ القديم من قبل المستشرقين، وهي مادة أيضا لا تُراعى حرمتُها، لأنها بنظره قابلة لأن يطبق عليها كل شيء، فهي أشبه بالمواد الصلبة غير الحية، كما تنبئ عنه ممارساتهم تجاهها، ولذلك لا بد من البحث عن الموضع الحقيقي والفعلي لدور المادة التراثية في مختبراتهم البحثية، والنظر فيما إذا كان يرجع إليها حقيقة، والذي يثبت للعيان هو التعامل معها من خلال وسائط استشراقية محضة تشكل الشكل والمحتوى والفضاء حتى أنها تنوب فيه عن الأصل المدروس وهو القرآن وعلوم المسلمين وهو ما يتأكد بالممارسة العلمية التي تدل عليها كتبهم وكتب أركون موضوع البحث...

هذا، وتجدر الإشارة إلى التوجيه المتعلق بالمصادر أو الكتب الاستشراقية من حيث لغة كتابتها وترجمتها وتسويقها، ذلك أن هذا الأمر لم يكن قط تلقائيا أو عفويا بل هو خاضع لاعتبارات صارمة ودقيقة ترتبط بموقع هذه الكتب ودورها في المحيط الذي يتلاءم معها، فليست المادة العلمية لهم يسمح بترجمتها فللترجمة استراتيجية محكومة بطبيعة القارئ، حيث تظل كثير من الكتب دون ترجمة وهي التي يعتمدها أركون في كتاباته باللغة الفرنسية والتي بدورها لم يترجمها إلى اللغة العربية لقوة ما تشتمل عليه وراديكاليته في معاداة مصادر الدين والتراث، ومثالها بعض كتب أركون مثل قراءات في القرآن والذي لم يترجمه ككتاب مكتمل بل يعيد نشره قي فصول بالفرنسية غالبا ضمن كتب أخرى ، وهذا أسلوب يناسب تناوله منهجيته في التأليف والتصنيف، وقد ترجم منه فصلين أدرجهما في كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب"وهو فصل "قراءة سورة الفاتحة" و"قراءة سورة الكهف" وأدرج فصلا آخر في كتابه "الفكر الإسلامي، قراءة علمية" وعنوانه " العجيب الخلاب في القرآن؟" بصيغة الاستفهام، غير أن أقوى شاهد على استراتيجيته في الترجمة تغيير عناوين بعض الفصول كثالث فصل عربه ونشره في كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" واختار له العنوان "موقف المشركين من ظاهرة الوحي"، وهو ذاته بترجمة حرفية للفصل الذي يحمل عنوان " L'authenticité divine du Coran " والفرق بين العنوانين واضح جدا ! فالعنوان باللغة الأولى عنده أشبه بالواجهة والمدخل والصريح للموضوع. بينما يشبه العنوان المقابل باللغة العربية بابا صغيرا من الخلفية، والسبب في هذا الاختلاف في العنوان الذي لا يعرِّف بالمضمون إلا بعد مراجعته ومعاينته، هو صعوبة المواجهة وتفادي الاصطدام مع المسلمين ويعبر عنها مترجمه بما يصدم حساسية المسلمين، ذلك أن عنوانا يتناول بحث

نسبة القرآن الكريم إلى مصدره الإلهي ليس صادما فحسب فيعدل عنه إلى غيره بل يكشف طبيعة البحث لدى أركون وموقفه الذي يمارسه في دراسة شكلية علمية يعبر من خلالها عنه. وهو الذي يفضل التصريح به أمام فئة يشترك معها في معطيات كثيرة ويهمه معها أن تكون لهجته على هذا النحو، وفي الوقت ذاته يتقي إظهار مواقفه بالشكل ذاته أمام كل عربي ومسلم، حين تنقل إلى اللغة العربية لأن السبب الأول هو القداسة التي يحملها كل مسلم للقرآن الكريم والتي هي أول مستهدفاته، وكثيرا ما يضيق بها، ويراها عائقا كبير أمام مشروعه، إذا تأملنا هذه المعطيات جميعا سواء المتعلقة به أو بالقارئ العربي أو المسلم فإن السبب الذي يوجه إليه مترجمه الذي يعبر عن آرائه، لا يبقى له كثير وزن أمام الأسباب التي تتكشف.

أما ما يوجه إليه هاشم صالح من سبب فيسوقه عند بيان جملة من الظروف الموجهة لمشروع أركون؛ فيقول: « كل التراثات الدينية الكبرى تعرضت للنقد التاريخي ما عدا التراث الإسلامي، فالتراث المسيحي تعرض في أوربا للدراسة التاريخية منذ أكثر من قرنين وتشكلت عن ذلك مكتبة كاملة. ويعتقد أركون أن التراث الإسلامي لا يستطيع أن يبقى بمنآى عن هذه الدراسة التاريخية في الواقع إن النقد التاريخي لتراثنا موجود ولكن في اللغات الاستشراقية الأساسية كالألمانية والإنكليزية والفرنسية. انظر أبحاث نولدكه مثلا، أو جوزيف فان إيس، أو جوزيف شاخت، أو جورج مقدسي أو عشرات غيرهم. ولكن لم يجرؤ أحد حتى الآن على نقلها إلى اللغة العربية أو أية لغة إسلامية أخرى حسب معرفتي. وذلك لأن النظرة التاريخية للتراث الديني تصدم بعنف حساسية المؤمنين التقليديين المعتادين على النظرة التبجيلية والتقديسية » [1]، وفي الواقع إن لهجة ما كتبه أركون وجذرية طروحاته تفوق بالفرنسية ما كتبه بالعربية إن كل ما ذكره هاشم صالح يمثل عينة بسيطة أو إشارة لا تكاد تذكر، وما من باحث يتناول فصلا من فصول كتبه، وخاصة منها غير المترجمة فإنه بعد صفحة أو اثنين، ودون أن يحتاج إلى إكمال فصل منها، يقف على واقع كتابات أركون والمدرسة الاستشراقية عموما. وهي قبل أن تكون فصول كتب أنجزها كمقالات نشرها في دوريات استشراقية متخصصة في البحث في الإسلاميات[2]، كما تدل عليه فهارس كتبه الموثقة بكل دقة واحترافية. إنها هيمنة كاملة لتلك المصادر لا تغادر سطرا ولا هامشا من كتبه.

هذا، وينبغي التأكيد على أنه لم يخالف المنهجية الاستشراقية في شيء رغم ما يظهر أحيانا من بعض مواقفه الناقدة في بعض جوانبها الثانوية، وحتى الإضافات التي استمدها من قبل مفكري الحداثة دعم بها قواعده الاستشراقية ولم يغير فيها شيئا، فكانت بحوثه ذات طابع استشراقي بحث، أو صناعة استشراقية

---

[1] - الفصول التي استقاها من كتابه "Lectures du coran " وأعاد نشرها مترجمة في الكتاب المذكور أعلاه هي الفصل الأول "Lecture de la Fatiha " ص41 والثاني " Lecture de la sourate 18 " ص69، والثالث "موقف المشركين من ظاهرة الوحي" « L'authenticité divine du coran » انظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص93، 111، 145.

[2] - الفصل بعنوانه الأصل هو« Peut- on parler de merveilleux dans le coran ? » نشره في كتابه الفكر الإسلامي، قراءة علمية، بعنوان مطابق بالعربية مع هوامشه، ومناقشة له ذُيِّل بها الفصل، انظر ص187.

محضة، ومواكبته الحداثة لم يفارق فيها تلك القواعد الاستشراقية بل واكب بعقلية استشراقية، وإذا جاز لنا أن نضرب المثال على مشاريعه "الإسلاميات التطبيقية" وإنتاجه عموما لأنهما لا ينفصلان، يمثل منها تلك الأسس وطرقها العريضة التي تعطيها هندستها وبنيتها بينما تأتي إضافة الحداثة عنده لا لتغير البنى الأولية المشكلة لها بل لتطور ذاك القديم وتخفي معالم القدم بأدوات جديدة تجعل أجزاء القديم أحدث وأجمل وتخفي الأول بنسجها وإضافاتها، دون أن تمس تقسيماته أو بنى خطته الأساس. وقد ألمح إدوارد سعيد ذات مرة في معرض نقد التأثر الشديد من قبل بعض مفكري المغرب العربي بمفكري الحداثة وقال إن بعضهم يتحول إلى فوكوي أو داريدائي[1]، برأيه لأنهم لم يصنعوا حداثة خاصة بهم، والواقع أن أركون من خلال مناهجه ومصادره الاستشراقية لم يتحول إلى فوكوي، ولو فعل لكان ربما قد غير هذه المناهج الاستشراقية القابعة المقبولة، وأتى بجديد ما لم ينبن على الحقد الممنهج والمسلط على الدراسات الإسلامية ومصادر الإسلام، وليس المقصود أن مفكري الحداثة الفرنسية بديل مقبول يدرس به الإسلام، ولكنه من قبيل ضرب مثال افتراضي، لتغيير قوالب وجدت من أمثال أركون من المفكرين من يسوقها ويمدد له زمن بقائها.

ثم كان بعد ذلك كله ذلك المخضرم الذي وصل بين زمنين من المنهج وكان حلقة ربطت الاستشراق ومناهجه في دراسة الإسلام بحاضر المسلمين وواقعهم، زمنا وثقافة، ويتبين إلى أي حد كان دوره في هذا الشأن مهما وخطيرا، وهو دور لا يمكن لأركون أن يقرره أو يضطلع به بمفرده، إذ لا تمكنه ظروفه من القيام بكل ذلك، لأنه دور يتطلب إمكانات أكبر على مستويات عديدة متضافرة ورعاية ودعما يتجاوز الفردية بشكل واضح.

3/ الموضوعات والمنهج وفق الدراسات الاستشراقية :

إن الحديث عن أهمية المصادر واسع جدا وعلى الرغم من أن موضوع هذه العناصر هو إظهار الشواهد على المصدر الاستشراقي وقاعدته العريضة في مشروع أركون ولعل أبرز ما يشتمل عليه مشروعه من لبنات لها أهميتها علميا وعمليا هو الموضوعات والمنهج، إلا أن المجال هنا لا يتسع بسطهما على التفصيل، إذ لهما في البحث أوان ومجال، لأن التطبيق فيما يخص الدراسات المتعلقة بالقرآن لديه إنما ينصب عليهما، وعليه فإنهما سيكونان محل نقد، ولذلك يكون الاكتفاء هنا بالإشارة إلى ما بين خطه في الموضوعات والمنهج في مشروعه فيما يتعلق بالقرآن الكريم، وبين خط المستشرقين من تطابق في هذين المستويين، والغرض محاولة بيان كيف أن الموضوعات التي تناولها أركون فيما يخص القرآن الكريم ومنهجه في مقاربتها هي ذاتها الموضوعات الاستشراقية وفق منهجهم في دراسة القرآن الكريم وخاصة في بنيتها العميقة والثابتة.

[1] - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص142.

لا شك في أن المصادر تحمل في داخلها البرامج والموضوعات والمناهج أي سياسة البحث وقراراته ومباحثه التي كانت مواد للدراسة بالإضافة طبعا لطرق البحث ومقارناته العامة والتفصيلية. وبالنظر إلى مفهومي الموضوعات والمناهج وكيفية تناولهما من قبل المستشرقين الباحثين وكذا من قبل أركون، وبالنظر أيضا إلى موقعيهما من مجال البحث ومن مشروعه ككل نجد تداخلا بين مفهوميهما ووظيفتيهما، وهما متدخلان بطبيعتهما للحد الذي يجعل فصلهما مستحيلا، ذلك أن ما تناوله أركون من موضوعات بحث تختص بالقرآن الكريم وتتخذه كميدان للدراسة وما يشتمل عليه من مباحث كتأويله أو كتابته وجمعه وغيرها وكذا ما يتعلق به من موضوعات كمباحث الوحي وشخص النبي عليه الصلاة والسلام وغيرها من مجلات البحث المتشعبة وموضوعاتها وطرق بحثها، فموضوعاته لا تختصر في كونها موضوعات فحسب بل هي من وجه آخر عبارة عن منهج وآلية بحث، فكل موضوع له كيان منهجي يتم به تناوله ويندرج فيه، والعكس أيضا صحيح، فآليات البحث بدورها موضوعات بحث لديه، فكأن الموضوعات والمنهج ذاتان للشيء الواحد مجتمعان.

يعد توجه أركون والمستشرقين إلى القرآن منهج في حدّ أنه، وجمع القرآن واتخا ذه كموضوع بحث دقيق هو آلية أيضا دورها التشكيك في مصداقية المصدر القرآني وهو طريق لإثبات معطيات ومقولات قديمة أعاد تبنيها المستشرقون وجعلوا منها نظريات تخالف معطيات علمية وتاريخية تتعلق بتوثيق القرآن وحفظه الثابت بالأدلة القاطعة، والذي كان معتقد المسلمين قديما وحديثا وهذا الباب واسع كان المستشرقون من أهم من توجه إليه؛ إذ يتناول الكتابة والحفظ وعلاقته بطبيعة المجتمعات إن كانت شفهية أو كتابية ضمن نوع من الدراسة الأنتروبولوجية وهو فرع آخر من المناهج الكثيرة التي يودون تسليطها على القرآن الكريم، كما أن محاولة إعادة تأريخ جمع القرآن بإلغاء المادة التاريخية، وبناء تاريخ جديد على قاعدة معطيات ما يزعمون، أووفق العلوم الحديثة وإنما هو من بعض وجوهه شكل من أشكال تطبيق مناهج دراسة الأديان والكتب الدينية على أساس تسويتها وتسوية تاريخ كتابتها قسرا ولو بصناعته من أجل إيجاد الشبه بين القرآن والكتب من قبله التوراة والإنجيل على الرغم من الاختلاف الكامل بين تاريخ كل منها وظروف كتابتها وتوثيقها، والأمثلة على تداخل الموضوعات والمناهج واستحالة عزل دراسة الموضوع عن المنهج كثيرة.

فأول ما تجدر الإشارة إليه أن المجالات التي طرقها أركون في هذا المشروع هي ذاتها التي تخصص بها المستشرقون من قبله رغم أن الموضوعات التفصيلية بكل تفاصيلها هي ذاتها ووفق المنهجية الاستشراقية عند تزيهر *Goldziher* ونولدكه Nöldeke وبوهل buhl ودرمنغام Dermenghem وغيرهم، فقد تناول جمع القرآن على النحو الذي تناوله به المستشرقون من قبل في التوجه إليه عموما وقد كان ميدان دراسة لدى نولدكه مثلا وبلاشير ولغيرهما مقالات دقيقة في تفاصيل الجمع مثلا، فقد اقتفى الأثر القديم لنولدكه في كتابه تاريخ القرآن والأثر القريب لأستاذه المباشر بلاشير في مقدمته أو مدخله

للقرآن الذي اضطرب في ترتيب سور القرآن فتارة يرتبها على النزول وتارة ينسب ترتبها في القرآن إلى الطول، ويذهب إلى تقرير أحكام في حق القرآن يمكن وصفها بالعشوائية والقذف بالغيب، منها أن من يقرأ القرآن من المسلمين يقرؤه معكوسا !! فيقول[1] :

« ..On peut donc dire que nous lisons aujourd'hui le coran à l'envers puisque les premiers textes, les Plus longs, sont d'une façon générale formés de révélations parvenues à Mahomet vers la fin de sa prédication ».

كما ذهب إلى أن القرآن لم يجمع إلا بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام وقالها غيره كثير، وهو تجاوز مقصود وواع لمعطي ديني وتاريخي، وتقريره من قبلهم على هذا النحو ونشره يعد إنجازا مهما يمكن أن تبنى عليه معطيات أخرى كثيرة، وقد تبعهم أركون في كل ذلك، وبنى عليه مشروعه، ووافق أقوالهم أو بالأحرى نقلها جميعا، وتبناها، كما تبعهم في التفاصيل مثل المقولات السابقة وما شابهها وتبعهم أيضا في الخطوات المنهجية الأعم، فكما وضع بلاشير مقدمة للقرآن وضع هو بدوره مقدمة تضاهيها [1]، وبملاحظة لمقدمته نجد تطابقا عاما وتطابقا في فقرات كثيرة خاصة منبنية على منهجية واحدة أو تؤدي دورا منهجيا واحد بل إن الموضوعات المفصلة لديهم، وجمع القرآن أحدها، هي ذاتها، نجدها عنده كما وجدناها عندهم، وإن كان ثمة تغير فهولا يتعدى السياق، فكما قال نولدكه مفتريا على القرآن بأن فقرات كثيرة منه ضاعت وإنه غير مكتمل، وذهب بوهل المذهب نفسه رابطا بين ضياع ما اتهم به القرآن من الضياع وبين أسبابه فرأى 'بأن المسلمين في أوائل الدعوة لم يكونوا يعرفون قيمة ما جاء به إليهم الرسول ولذلك لم يقوموا بكتابته منذ نزوله فضاع كثير من القرآن وقرر كثير من المستشرقين شبها حول القرآن وأسلوبه والنبي صلى الله عليه وسلم [2] وكتابة الوحي! وهذا الكلام يمكن إدراجه ضمن عجائب مقولات المستشرقين في القرآن، وما أكثرها ! وهو ذاته الافتراض الذي نجده لدى أركون، والذي يُجهَل أساسه، وهو ليس ممارسة مؤقتة تخص موضوعا بعينه، بل هو منهج كامل ومكرس من قبل أركون وأساتذته وهي مقولات يعاملون بها كل الموضوعات المتعلقة بالقرآن، فأسس افتراضاتهم التي يقدمونها حول جمع القرآن وكتابته وما يتعلق به منعدمة، ثم إنهم يقدمونها على أنها نظريات علمية، بل حقائق .. وليست الأسس وحدها غائبة بل إن وضعهم أيضا وعلاقتهم بالقرآن مجهولة تماما! فمن هم ؟ وما علاقتهم بكتابة القرآن الكريم حتى يقرروا في شأنه التاريخ والأحكام؟!

---

(1) - Le coran, traduit de l'arabe par régis Blachère, introduction p 11.

-1 - هي المقدمة التي سبقت الإشارة إليها بعنوان كيف نقرأ القرآن، وقد صدر بها ترجمة كازيميرسكي، وأدرجها في بعض كتبه.

(2) انظر مختلف الشبهات في، فضل حسن عباس، قضايا قرآنية، دار التيسير، 1407.

فهذه المقالة المتعلقة بكتابة القرآن وأنه لم يكتب حين نزوله ولا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن جامعا لكل ما نزل، كما وردت عند المستشرقين السابقين على النحو الذي مر، نجدها لدى أركون حين يقرر معطى لا يناقشه، تلقاه من مرجعيته والتي تشتمل على كل المقررات الاستشراقية حول القرآن، يقول هذا المعطى بأن القرآن لم يكتب ولم يجمع إلا في زمن أبي بكر الصديق، وليس المقصود جمعه في صحف أوفي مصحف بل المقصود عدم وجود كتابة أولية جُمِع واكتمل فيها، بل إنه في نظره لم يكتمل حتى بعد الجمع، وهي من أكبر المقولات الراديكالية الهادمة في حق القرآن وموثوقيته، ونجده يتعامل مع موضوع جمعه بعبارات مثل: جمع ما أمكن جمعه، أو تشكل سور القرآن في مصحف أو مثل الفقرة التي تجمع رأيه بوضوح في الموضوع: « فكر الخليفة الأول أبوبكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك أول مصحف (مصحف في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر زوجة النبي عليه الصلاة والسلام. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدلية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها القرآن» [1]. وقدر ركز في هذه الفقرة المقحمة والتي لم يوثقها بشيء، هوالحقيقة التاريخية التي يريد كتابة التاريخ المتعلق بالقرآن والإسلام عموما على منوالها، بعد ما يسميه بتفكيك التاريخ [2] *la déconstruction de l'histoire* في مقابل الرواية الرسمية –الكاذبة طبعا في نظره- لأنها تؤرخ لقرآن حفظ من أول نزوله، وفي كل المراحل الزمنية التي تعاقبت عليه، وهو كامل غير منقوص، وأما المرحلة المزامنة لنزوله والتي تواترت كتابة القرآن في المجلس الذي نزل على النبي عليه الصلاة والسلام فيه. ولا ينفض مجلس نزل فيه شيء من القرآن إلا وقد كتب إلا أن أركون يؤرخ له بشكل آخر وفق آلياته الجديدة غير المؤسسة في التاريخ ، حيث يقول: « يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فورا على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة،الخ.. واستمر هذا العمل عشرين عاما» [1] لا شك أن لهذه الفقرة ومثيلاتها مجال من النقد، ولكنه لا يمنع من الإشارة إلى ما شحن به كلامه من نفي للكتابة على الأقل بالقدر الذي يعطي الموثوقية والمصداقية وقد حاول نسفها بالسرد الذي ساق فيه تشكيكه في مادة التوثيق وكأنه يجهل طبيعة العصر، ووسائل التدوين فيه والذي قدمه بشكل تشكيكي وساخر وتقويضي، ليقول في النهاية على النحو الذي رأينا، أن كل هذه الممارسة اللاعلمية واللاموثوقة استمرت زمنا طويلا قدر بعشرين عاما، ليمحو كل مصداقية أو ثقة بقيت عالقة في الأذهان. ولا شك أن مقارنة أسلوبه بأساليب سابقيه في هذا الموضوع

[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 288.
[2] المرجع نفسه، ص 281.
[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 288.

بعينه توصلنا إلى ملاحظات تستحق التوقف، ولا ينبغي تجاوز دراستها سواء على مستوى اللهجة ودلالاتها، أو على مستوى طريقته في هدم المعتقد المتعلق بالقرآن.

أما المرحلة التي أفرغت فيها الصحف البكرية في مصحف والتي كانت زمن الخليفة عثمان بن عفان، فيقدمها على النحو الآتي: « راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول، أدى هذا التجميع عام 656 م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان»[(2)].

والفقرات السابقة كما تبدو مفتوحة على كثير من الدلالات التشكيكية التي تصرف المعاني التاريخية والدينية إلى توجيهات أخرى مادية وسياسية وتعيد صياغة التاريخ بما يخدم مشاريعها تجاه القرآن والإسلام والعالم الإسلامي ككل كما يدل عليه الفصل الذي تضمن الفقرات السابقة.

إن الموضوعات التي قاسم المستشرقين طرحها كثيرة جدا ولم يغير منها شيئا ولا تجاوزها إلى غيرها مما لم يطرحوه وكأنه ليس في الإمكان إيجاد موضوعات غير التي أبدع المستشرقون فيما يتعلق بالقرآن، ونظرا لكثرتها فلا يتسع المقام هنا إلا لتعداد بعضها بالإشارة السريعة، ومن أهمها موضوع كتابة القرآن من حيث ظروف الكتابة وأدواتها التي مرت بنا في الفقرة المقتبسة السابقة، وظروف الكتابة بدورها تتفرع إلى مباحث كثيرة جدا، وقد أشار أركون إلى أدوات الكتابة وشحن وصفه المركَّز بكل ما ينزع الثقة حولها مزورا ومحقرا حين نسبها إلى مصادرها ومادتها الأولية بشكل فج فعزلها عن كل معالجة أو تعديل وحاكمها إلى غير عصرها وكل ذلك تجرد عن الأمانة العلمية، وترويج غير علمي ومغرض، وقد تناول هذا الأمر نربوج حين وصف أدوات كتابة القرآن بالرداءة وأنقص من قيمتها، وإلى ذلك أيضا ذهب هنري ماسيه الذي حصر الكتابة في أجزاء كالشذرات كانت هي الأهم [(1)] وحدها التي دونت على الحجارة والعظام المسطحة وأوراق النخيل بينما كان الاعتماد الأول على الحفظ، وهو ذاته كلام أركون ولكن ماسيه سبقه إليه، والواقع أن توثيق القرآن كان بنفس المقدار من الأهمية بين الكتابة والحفظ.

وكما يعترف بلاشير لنولدكه ومدرسته بالفضل لأنهم قدموا للقارئ ما ينبغي أن يعرفه عن القرآن، يعترف أركون بدوره لطبقات المستشرقين الأوائل الذين اقتحموا مجال القرآن ولم يكن ذلك بمقدور عليه قبل ذلك بالفضل وبأنهم قدموا دراسة علمية وعقلانية حوله[(2)].

[(2)] الموضع السابق.

[1] -انظر مثل هذه الشبهات في، عبد الفتاح شلبي ، رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم ، دافعها ودوافعها،ط 2،دار الشروق،جدة، 1983.

[2] - سبقت الإشارة إلى هذا الموقف في استعراض مواقف أركون من المنهج الاستشراقي.

وقد كانت القراءات القرآنية بدورها موضوعا لأركون ولكثير من المستشرقين لكنهم رفضوا توقيفيتها وأنها إنما كانت كما القرآن بوحي من الله عز وجل إلى نبيه عليه الصلاة والسلام، وتعاملوا معها من خلال خط كتابة المصحف الذي كان غفلا من النقط والشكل، وتصوروا إمكانات من القراءة لها على قدر ما يوفره قانون الاحتمالات، وذهب أركون إلى إمكان التصرف في القراءة وأنه أصل فيها متبعا غولد تزيهر الذي أتهم القراء بأنهم من أخضعوا القراءة لاجتهادهم وتفكيرهم وللمعاني التنزيهية التي قرروها في حق الله وحق الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد أرجع بلاشير تنوع القراءة إلى طبيعة الخط الذي كتب به القرآن، وهو برأيه من حفز ذكاء القراء للتوصل إلى تلك القراءات [1] !! وكان مبدؤهم ماديا بحثا في التعامل مع القرآن وقراءاته، وقصدوا إلى إعطاء تغيرات موازية لكل ما ارتبط بالقرآن من علوم ولم يسلم أي موضوع من تدخلهم وتقريراتهم في شأنه، ولا يوجد منهم من يقول في شأن القرآن لا أدري ! فتجدهم وأركون يتناولون الموضوعات ذاتها بكل تفاصيلها وفروعها فتطرقوا للمعنى والأسلوب القرآني ولمكانته التشريعية وهلم جرا ... والذي ينبغي التأكيد عليه وهو الهدف من هذا العرض الموجز أنه لم يوجد لأركون فيما يخص مقاربة موضوعات القرآن واختيار مباحثها عنده في مشروعه "الإسلاميات التطبيقية" أوفي غيره من إنتاجه الفكري تصور له انفرد به خارج ما خلفه المستشرقون، بل التزم موضوعاتهم وناقش نقاشهم، واستعار (إبداعاتهم) في هذا الشأن، ثم حاول صياغتها في أحيان قليلة على نحو مغاير بأسلوبه ما أمكنه ذلك بتحديث الطرح وفق العلوم الحديثة التي اعتمدها في دراساته..

وإذا كانت الموضوعات المتناولة من قبله هي ذاتها بتفاصيلها لدى رواد هذا المجال من الدراسات القرآنية على النمط الاستشراقي تثبت أنه يدور في فلكهم الذي رسموه فلنا أن نتساءل عن التحديث لديه في الفكر والتطور وكسر الأنماط القديمة، إذا كان على مشارف الألفية الثالثة أو بداياتها يعيد كتابة المستشرقين بموضوعاتهم وبحذافيرهم و بعجرهم وبجرهم.. وعلى الرغم من وجود تفعيل نسبي لبعض مناهج العلوم الإنسانية الحديثة على مستوى الأساليب التي قدم بها موضوعات القرآن إلا أنها لا تعد شيئا أمام تبنيه القاعدة الاستشراقية فيها، إذ لم يغير من الموضوعات شيئا، واعتمد بذلك الأساليب التي انتقدها لدى المسلمين بأشد مما وصفهم به، من تمسك بالقديم والاستقامة عليه، فكانت حالة أسوأ حين تمسك أكثر منهم، ولكنهم كانوا طبعا أحسن حالا لأنهم إنما اتبعوا أصولهم ومصادرهم ..

4/ أركون والمعارف الاستشراقية : الطغيان أم التميز؟

[1]-فضل حسن عباس، القراءات القرآنية وما يتعلق بها، ط 1،دار النفائس، عمان، 2008،ص355-366. و عبد الفتاح شلبي ، رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، 17-20.

إن هذه الدراسة في الموضوعات المتعلقة بالقرآن لا يمكن عزلها عن المنهج وعلاقته بالاستشراق؛ فهي من وجه آخر منهج وخط في الدراسة له توجيهه وله مسارة، كما أن هذه الموضوعات بشكلها المجرد أو باعتبارها موضوعات، كانت لها طرق ومقاربات اختيرت لها بعناية، ونظرا لطبيعة التداخل بين الموضوعات ومنهج تناولها كان لا بد من وجود نوع تداخل في دراستهما لدى أركون معا...

كما أن المراد من لفظ منهج البحث لديه في موضوعات القرآن يتطلب التفصيل، لأنه يدرس على مستويات كما أن له طبيعتي؛ حيث يقصد به الخط العام في دراسة القرآن وهذا يشمل كل العناصر التي تم تناولها في هذه الدراسة، ومنها المصادر والموضوعات والاختيارات الفكرية والطرائق المنهجية، وفي هذا المعنى لاحظنا ولا زلنا، أنه كان خطا استشراقيا خالصا اختاره أركون لمقاربة المباحث المتعلقة بالقرآن. أما المنهج من حيث طرق تقديم الموضوعات وكيفية معالجتها عنده وآلياته في النقد والمناقشة فهي وإن كانت من حيث بنيتها استشراقية إلا أنه دمج فيها ما أمكنه استعارته مما أنتجته العلوم الحديثة التي ينتصر لها كثيرا، حيث كانت القواعد فيها استشراقية ثم وطد نسيجها وتحديثها ودعم آلياتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا... وهذا الخيار لم يكن خاصا به بل تبناه كل المفكرين العرب الذين اختاروا الخط ذا المعالم الغربية في معاملة الذين والقرآن وتمثلوا نتاج المستشرقين وحاولوا الانتساب للحداثة واقتفوا أثرهما على حسب ما تقتضيه الحاجة أو الضرورة المنهجية أو العلمية -إن صحت تسميتها بذلك-، والذي يُجزم به هو أنهم عدموا خطا مستقلا، أو حرا، فلم يكن بمقدورهم تقديم بديل عن التراث غير غربي، ثم إنهم تبنوا خطهم هذا بحماس ومحبة يظهران في الالتزام بهذا المنهج في كل مستوياته وفي اللهجة وفي غير ذلك وهو كثير..

أول معالم هذا المنهج تبدت في المصادر البديلة التي وضعها جميع المستشرقين والتي يراد منها قطع الصلة بين القرآن وبين ما يعبر عنه من مصادر أنشئت لتعلمه وتوصل إليه وهي موجودة وكثيرة ألفها علماء المسلمين في مشرق العالم الإسلامي ومغربه وكانت تتسم بالعلمية والدقة ولكنها عوملت بإقصاء وحجب متعمد من خلال مضاهاتها ومزاحمتها بمصادرهم تلك عن القرآن. وكذلك قطع العلاقة بين القرآن وبين الأحكام والشعائر التعبدية والعلوم التي تتناولها وتستوعبها كالفقه وغيره وكأنه رائدها غولدتزيهر. ثم ما وضع من قِبل نولدكه في كتابه تاريخ القرآن ثم تبعه كثيرون، ولو كانوا في غير الاختصاص لكنهم جميعا كانت اختصاصاتهم متقاربة ومتداخلة في حقل القرآن وعلومه، ومن الذين تتبعوا الخط شاخت وبلاشير وويلش. واتباع هذا الخط من قبل أركون، كما تكشف هوامش ومتون وفهارس كتبه [1] التي تعج بأسمائهم ومناهجهم وآرائهم، يعني الاندراج والترتب ضمن الخطة التي رسمها فيشر ونولدكه وبلاشير خطا ومضمونا، حتى بات أشبه بحلقة من حلقات تلك السلسلة، فالموضوعات هي ذاتها وإن سلمنا بإضافة

[1] كل كتبه تتضمن ذلك وخاصة التي لم يترجمها، والأخص التي تتناول القرآن مثل: قراءات القرآن.

فيها فهي إعادة صياغتها صياغة مدعمة لتعطيها قوة إقناع في اتجاهه وهدم في الجانب الأخر، كما أن المصادر هي ذاتها وقد تعرفنا عليها وعاينا التطابق فيها لديه ولديهم.

أما الصيغة التي يبرز بها كل هذا الاتباع فهي محاولة منحه الصفة العلمية وتقديمه بها، بل إعطائه ما يتجاوز الوصف وهو صياغته في أطر علمية وإدراجه ضمن قوالب موهمة بالممارسة العلمية..

أما عن كيفية تطبيق المنهج لهديه ووجه الارتباط بينه وبين المصادر –وهنا تعنينا الاستشراقية منها- التي استقى منها منهجه، خاصة فيما يتعلق بمعالجة موضوعات القرآن والتعامل معه، ولكن لأن هذا المجال شاسع جدا ويتطلب إفراده بالبحث وعلى الرغم من أن نقد المنهج عنده يتطلب حيزا في البحث سيأتي لاحقا، إلا أن المقام لا يسمح بأكثر من الإشارة المقتضبة وإلا استحوذ عرضه على مساحة أكثر مما ينبغي.

من هذه الإشارات إنجاز أركون دراسات تعنى بالقرآن الكريم وتحاول الإحاطة بمباحثه التي تعطيه المصداقية ويخص بعضها باختصار ما ينبغي أن يعرف عن القرآن في مقدمة يصَدِّر بها طبعات الترجمات المقدمة للقرآن الكريم وهي مطابقة تماما لما أنجزه بلاشير من كتب تتناول القرآن بالدراسة وتصدر له في شكل مقدمات أو مداخل، وهي تدل على خط سير واحد قلد فيه أركون أستاذه بلاشير من بين كثر ممن قلد، هو بدوره – أي بلاشير- قلد شاخت وفيشر ونولدكه، غير أن التقليد لا يقف عند المنجز في عمومه بل يبرز في أدق تفاصيله المنهجية ودلالاتها ؟ فيرصد محطات تاريخية إسلامية مهمة، حددت ملامح التاريخ الهجري يحولها جميعا إلى التاريخ الميلادي بعد أن يلغي الهجري كأن لم يوجد! ويحاكم محطاته إلى التاريخ الميلادي لأنه لا يعترف إلا به، أما الأحداث سنيها وشيعيها والتواريخ التي يخصها بالتفصيل الكبير في مقدمته لدرجة تفتيتها وهي بمعاينة مضمونها نجد بعضها سياسيا وآخر دينيا بحتا كتحويل القبلة، وآخر إداريا، ولكنه يصنفها جميعا ضمن التاريخ السياسي بعنوان histoire politique وعاملها جميعا معاملة واحدة ليجعلها قسرا سياسية لتنسجم مع قراءته السياسية للديني، على اعتبار أن كل حدث هو سياسي فلا يوجد في قراءاتهم وتفسراتهم ما هو حدث ديني أو تاريخي فقط أو إنساني أو حدث ما عفوي، وأما الديني فيخصه بمحو جذري، فتجده ينفي كل صفة أو صبغة للدين حتى الطبيعة الدينية هي جوهرية فيه، بل يحولها إلى حالة ومناسبة سياسية محضة ليس لها من الدلالات إلا السياسي ... وفي أثناء الأحداث التاريخية الإسلامية التي جعلها ميلادية قسرا، لم يهمل التاريخ البيزنطي وجعل له ترتيبا ابتدائيا بعد ميلاد النبي، ويجعل من الأحداث البيزنطية معلما، بما يعطي الثبات التاريخي والأهمية مثلها مثل كل تاريخ غربي ويجعله أصلا ومحورا يعرف به التواريخ في سياق تكريس للتاريخ الغربي، وإلغاء كل محددات ومعالم التواريخ العربية والإسلامية، والشاهد في هذا البيان هو إيضاح التطابق في منهجيتي كل

من أركون وبلاشير مع تفادي الرجوع إلى طبقات أعمق في دراستيهما حول القرآن ومقدمتيهما [1] اللتين يصدران بها ترجمات القرآن الكريم ويوجهان بها قراءته، وكذا الإشارة إلى ما تضمنته المنهجيتين من آليات في تحويل الحدث التاريخي في اسمه ودلالاته.

ومن الإشارات الأساسية أيضا تغيير تاريخ القرآن من حيث كتابته وتوثيقه وجمعه وحفظه، بعد تغييب مصدره، ثم تغيير دلالاتها بمحو الدينية ونقلها إلى السياسية، وإلغاء المعطي التاريخي الأصل بعد تحويله إلى "روايات رسمية" طعنا في مصداقيتها، ثم تقديم معطى بديل مصنوع أعيد تفكيكه وتشكيله، على حد تعبيرهم الذي يهذب حقيقة ما صنعوا، وبواسطة هذا الإجراء التحويلي يمكنهم بعدها تحويل المعاني والدلالات في الأحداث التاريخية من دينية إلى سياسية في إطار تاريخي لا تحكمه إلا الظروف التي يحركها الفاعلون التاريخيون، ويتم بذلك إدراج القرآن ودمجه ضمن ظرف تاريخي محدد [1]، طبعا في محاولتهم الافتراضية هذه والتي لن تتحول إلى حقيقة أو واقع إلا اللغو، والهدف منها تحديد معنى القرآن وحصره ضمن أطر يريدون فرضها عليه كإطار التاريخ [2]، والنص اللغوي والحادث القرآني [3] والبنية الأسطورية!! وهذه ليست كل المحاولات المنهجية الكثيرة، وكثرتها دلت على اضطرابها وعدم جدواها، وهي تذكرنا بقول الله عز وجل حكاية عن بعض أساليب الكفار في الصدّ عن القرآن (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون)[فصلت/ 26]

ثمة إشارات أخرى تتعلق باعتماد المنهجية الاستشراقية في مقاربة العلوم التي تتناول القرآن ومصادره، ومنها أشكالها الكثيرة في مختلف الموضوعات، والأسلوب التوجيهي لمعاني القرآن أو الموضوعات المرتبطة به، إذ يجري فيها الاحتكام إلى ضوابط حددت سلفا، ومن مظاهر الممارسات تحويل المعاني ونقلها إلى معان بديلة وهذا التصرف يطال الحقيقة التاريخية التي وثقت تاريخ نزول القرآن وكتابته وغيرها، وهنا يتبدى لنا أسلوبهم كما مر بنا في الموضوعات الخاصة بجمع القرآن وتدوينه، حيث تقدم معارف بديلة تقوم على خطأ متعمد وعلى التحريف بالأحرى للمفاهيم والروايات التاريخية ودلالاتها والتفسيرات التافهة لكل ما يعنى بالمصادر وتوابعها، فأمام كل تعريف ذي مفهوم متعارف عليه، يضع تعريفا آخر بمفاهيم مغايرة للأصل لتكون بديلا عنه، وهذا انسحب في ممارساتهم في كل التعريفات الخاصة بمواد القرآن وهو ما اشتملت عليه المصادر لدى أركون وأشهرها الموسوعات كالموسوعة البريطانية ودوائر المعارف التي أنتج المستشرقون ...

---

[1] المقدمتان عند كل من بلاشير وأركون. في كتابيهما السابق ذكرهما.

[1] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص227.

[2] والمراد ربطه بالحدث التاريخي وأنه شرط لذلك لتشكل ذلك النص الذي يرتبط ببيئته الزمانية والمكانية وبالفاعلين الاجتماعيين والتاريخيين..

[3] يطلق أركون هذا المصطلح على القرآن باعتباره ظاهرة لغوية وثقافية ودينية ويجعلها عنوانا لفصل في كتابه الفكر العربي، ص27.

ومن أعجب الممارسات لدى أركون والتي يحاكي فيها الممارسات الاستشراقية، تغييره الروايات التاريخية من غير سند، حيث لا يتردد في استبدالها بأخرى إذا لم يجد لما تحتوي عليه حلا، خاصة إذا كان مما لا يرون له، أولا يخدم طرحه، فما يكون منه إلا أن يعيد صناعتها أو تأليفها بحيث تنسجم مع تفسيراته ومنهجه، ولا يهم إن لم تكن لها المشروعية من التوثيق أو الشهادة لأن المسمى العلمي لهذه الممارسة موجود وهو إعادة تفكيك الرواية التاريخية على ضوء المعطيات الحديثة، فتكتسب مصداقيتها من صانعها أو مؤلفها لا من داخلها وتاريخها،فالخَرْق العلمي تحول إلى منهجية، والمعرفة تحولت إلى صناعة هم صناعها، وهذا ضرب من فرض المعطيات التاريخية بالقسر وبالقوة، فإذا كان الخبر التاريخي يفيد بأن القرآن كان يكتب عند نزوله، وجمع وفق ترتيب سورة التوقيفي وأنه وُثِّق في حينه، وكانت هذه المعطيات مرفوضة لأسباب كثيرة فإنه يقدم على استئصالها أو استبدالها!

لقد شكلت مواقف أركون من الاستشراق ومن المعرفة الاستشراقية منهجا لديه، تجاوز المواقف الفردية إلى المنهجية العلمية التي اختارها وقررها لبناء مشاريعه الفكرية التي عامل بها التراث في النواة والبنية كما في الرؤية العامة الفكرية والأدبية التي صاغ وفقها إنتاجه الفكري. وعلى الرغم من الاسترسال الذي قد يظهر في هذا العرض وقد يوحي بتتبع الأمثلة لدى أركون إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن ما ورد هو إشارات تصادف من يقرأ ولا يضطر أبدا للبحث عنها أو لتتبعها، وهي لا يعد شيئا أمام ما بنى به أركون مشاريعه من مادة استشراقية، شكلت قاعدة قوية لها ما كان يتسنى له أن ينشئ لها كيانا أو موضوعات من دونها.

المبحث الثثني: المركزية ومقاربة الثوابت

أولا: الروح الغربية ومكونات الذات؛ حين يصدر التمركز الأوربي عن غير الأوربي !

إن الحديث عن روح غربية أو حتى استشراقية لدى أركون عند مقاربته كثيرا من الموضوعات المهمة والتي تتعلق بالإنسان في مقوماته الأساسية وما يُعَرَّف به، إنما هو جزء من الحديث عن تشرب الذات الغربية بمكوناتها ومرجعيتها، وتأتي هنا لتدل على مرحلة أبعد أو أعمق، يتم فيها تبني ذات أخرى بشكل يتجاوز العلاقة العلمية التي تعتمد منهجيةً ومصادر لفئة من الباحثين ذات نظام خاص في المعرفة كحيازة مجال للدراسة وإن لم يكن ثمة ما يستدعيه، غير البرامج الفكرية والعلمية والسياسية.. ومع أن كل العناصر التي مرت تكشف عن التجسد الاستشراقي في مشروعه موضوع هذه الدراسة، أوفي نشاطه العلمي مطلقا كأن يكون مثلا المدير العلمي لمجلة استشراقية كمجلة "أرابيكا" مثلا ؛ فكل هذه العناصر تعبر عن موقف حقيقي هو الأرسخ وعن انتماء ، وتكشف عن قاعدة وعن طبقاتها الصلبة التي يرتكز مشروعه عليها، لا من حيث علميتها أو صحتها فكلتاهما لا يسلَّم بهما إطلاقا.

أ/ المقصود بالروح الغربية:

إن المراد بها هو تلك الروح المتشربة للتمركز الغربي في أصله ومظاهره ، وه ي مرحلة لا يكون فيها الكلام عن علاقة بين أركون وبين التكوين العلمي والمنهجي الغربي ذا قيمة، لأنها تتجاوز مفهوم العلاقة ليستبدل بمفهوم الانتماء والانغراس، ذلك أن ما ينطق به ويصدر عنه يقصر عنه التجسد المنهجي الاستشراقي أو الغربي. ولا يعد شيئا أمامه، رغم أنه حشو موضوعاته ومقاربته، وتصفحا يسيرا لكتبه

وهوامشها ومتونها ككتاب (Lectures du Coran)[1]، أو(الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) [2] يثبته ويوضحه بجلاء. كما أنها تتجاوز ما يؤصل به للمعرفة المتعلقة بالتراث الإسلامي من خلال الاستشراق حيث يقرر أحكاما كالتي في سياق مدح لبرنارد لويس:

«C'est ainsi que depuis le XIXe siècle, ce qu'on a appelé l'orientalism a imposé un regard de raison, une écriture de l'histoire, de la sociologie de l'ethnographie de la critique littéraire et des arts dans le vaste domaine de l'Islam »[3]

هذه المرحلة تتجاوز تبني واعتماد كل المنجزات العلمية الاستشراقية التي يبرزها في قوله: «فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي فكل الإمضاءات التاريخية لهذا التراث تمت على يده منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم.. »[4] ! وكذلك يُثَمِّن عند مقاربته تاريخية القرآن الخطاب الاستشراقي وعدالته ومطابقته للصواب ! كما يحكم للأبحاث الاستشراقية حول القرآن بأنها تكفي وحدها لتسويغ التقويم النقدي حوله، ولا يغفل أهمية عمل التوضيح والكشف التاريخي الذي قامت به المدرسة الفيلولوجية الألمانية واستغلت نتائجه في فرنسا من قبل بلاشير، ذلك أنه يرى الجناح الثاني من المنهجية الاستشراقية وهو التاريخية جواز مرور إلى العلمية في البحث والنظر عند المسلمين؛ «يمكن أن نفهم، تبعا لذلك، لماذا أن القرآن والتاريخية يشكلان، بالنسبة للفكر الإسلامي، نقطة الانطلاق الإجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية. »[5]؛ فالموقف العلمي لديه يعبر عما هو أكبر من الاختيارات المنهجية، وهو ليس شيئا قليلا بالمرة، ومع ذلك فإنه قد يلتبس بالاختيار العلمي.

والذي يعنينا في هذا العنصر هو محددات الذات لدى أركون وما ينطق عنه من مبادئ ومرجعيات وتعبيره عنها بشكل عفوي يصدر عنه بالطبيعة والبداهة لينطق عن رؤيته لمكوناته والتي من شأنها أن توجد لدى الفرد وتختلط بوعيه وبلاوعيه، وتصدر منه كذلك بوعي وبلا وعي، والغرض من هذا التناول إنما هو الإشارة إلى تبنيه خطًّا قيميا بكليته، لا ينتسب إليه في مكوناته الأصلية والفطرية باعتباره قد وجد أساسا في بلد مسلم ذي ثقافة لها جذور وكيان مستقل؛ سواء كانت عربية أو أمازيغية، فهي في كل تصنيفاتها وتوصيفاتها ليست أوروبية ! فالعجب الذي استدعى هذا العنصر هو موقفه من التعارف عليه البشري والقيمي، ويندرج فيه موقفه من ثوابت العرب والمسلمين عموما والجزائريين خصوصا وهو في

---

[1]- انظر الصفحات لا تحتاج إلى تعيين، ومن أمثلتها 84 – 86، 102 والمقدمة.

[2] - انظر الفصل الأول من الكتاب كعينة عن استحضار المنجزات الاستشراقية ، وعنوانه القرآن والممارسات النقدية المعاصرة، باعتبار الاستشراق الحركة العلمية والنقدية الأولى حول القرآن، ص 17 – 77. ومثله فصل في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي..

[3] - La pensée arabe, P 8.

[4] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

[5] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص124.

الأصل واحد منهم، ثم ما هي رؤيته للثابت، وكيف هو موقعه في أعماله إن كان له موقع؟ يركز هذا العنصر على المعنى والملمح ولو كان في اللهجة والأسلوب المتممين للمنهج أو الكاشفين عن فحو اه ومعناه الإنساني..

كل تلك الرؤى يظهرها في كتاباته ويقدم لها التفسير أو التبرير ويحاول صياغتها بشكل أكاديمي، والغرض من عرضها هنا ليس تقويمها ولا الرد عليها ، بقدر ما يتمثل في عرض نماذج عنها قصد التعرف على المناهج التي يقارب بها أركون موضوعات جوهرية جدا لدى الفرد والأمة، وعلى ناتج مقارباته، وهذا الناتج يعرفنا بدوره عن مصادر مشاريعه وعن مآلاتها في عالم يعيش مراحل حاسمة على المستويات الفكرية وغيرها، كما أن التعرف عن مواقفه هذه يمثل جانبا نقديا مهما لأنه يعرفنا على طبيعة شخص المفكر ومن ثَمَّ على طبيعة ومسار فكره وعن انتماءاته، وهذا بدوره يفسر قراءته ومقاربته القرآن على النحو الذي أتى به ! لأن منهجية هذا البحث لا تتخذ منحى إيراد الشبهة حول القرآن ولا الرد عليها، فلا جدوى من مناقشة شبهات مفتعلة من قِبل مستشرقين قام هو بنقلها، وإنما تحاول هذه المنهجية من بين ما تحاوله، بحث مواقفه من مكونات الذات من غير القرآن في مجموعها، والتعريف بها، لأنها تساعد في إعطاء صورة أوضح لمقاربته التأويلية للقرآن الكريم، كما تكشف عن جانب من مبررات غير التي يسوقها هو عادة، لأنه حين تجمع عناصر صورة أكبر وأشمل عن مقارباته وعناصرها، يكون أرجى لكشف كوامنها سواء العلمية منها، كتبني مناهج تفكير الآخر المغاير، أو تقريب الكوامن النفسية؛ كالموقف من الذات وأثره على بحث مكوناتها ومحدداتها كالانتماء اللغوي والديني والجغرافي والمعنوي، وتحليل موقفه منها وموقفه من الآخر، وكلاهما يصدر من موقعين متغايرين فضلا عن كونه ما ذاتين متغايرتين في الأصل وهو ما يفرض بالطبيعة موقفين مختلفين ، ولكننا نجده ما لديه متطابقين مع الآخر متنافرين مع الذات الأوسع والأكبر وهي المجتمع والأمة... !

ب / مظاهر التمركز الغربي في كتابات أركون ومواقفه:

لا يمكن إجراء تتبع مسحي لمجموع مواقفه إذ لا يتسع له المقام، ولكن يُكتفى بعرض بعض من مواقفه من ثوابت العرب والمسلمين وأخرى من مثيلاتها لدى الغرب مما يعبِّر عنه بالتبني الكامل الذي يبلغ حد الدفاع عنها وتقريرها كأصل ثم تعميمها، ويعاملها بالرفع من شأنها كموقفه مثلا من الثورة الفرنسية والثورات الأوربية التي يشبهها بما يسميه الحادث القرآني[1]، فيؤصل لها وبِها، ويعدها مرجعية إجبارية، والمفترض أن توليها لا يعنيه بشكل ضروري، لأنها ثابت لأمة أخرى . كما يلاحظ في المقابل لديه حطّا من شأن كيانات وقضايا ومبادئ الذات والانتماء مما يعد موضع احترام بالفطرة لدى أسوياء الطبع، وهي

[1] - الفكر الإسلامي، ص30.

من مكونات العرب والمسلمين كاللغة العربية، والثورات التحريرية والدين والأمة في عمومها وتاريخها القديم والحديث.. ولا يتأتى ذكر القرآن ضمنها لأسباب منهجية فهو موضوع الدراسة، ولأن هذه لا تَعدو أن تكون إشارات مختصرة وأهم ما تصدر عنه هو التمركز الغربي.

1/ المرجعية العلمية

لا شك في أن صميم التبني لمرجعية فلسفية أو فكرية ما إنما يكون في المنهجية العلمية المنتخبة والتي تعبر عن اختيارات فكرية وعن مرجعية بكل تنوعاتها..، ولقد كان لأركون توجهات منهجية جسدها في إنتاجه، كانت تكشف عن نظريات يصدر عنها ..

***/ المنهجية الفيلولوجية التاريخية:**

إن أهم ما يعبر عن التمركز الغربي وعن محوريته التي يؤمن بها في معاملته الإنسان أو الكون، هو ثقل كفة الغرب أمام غيره من الأمم، ولقد كرس الاستشراق ذلك التمركز وكان مظهرا له في كثير من دراساته خاصة في مجال التراث والقرآن، وقد تصرف فيه تصرف المالك وباستعلاء أيضا؛ من خلال محاكمة التراث بعد تشيئته لمرجعية غربية دونما وازع علمي أو أخلاقي كالذي عرفته دراسات نولدكه وفيشر وبلاشير وغيرهم حول القرآن... وكذلك اعتمد "أركون" المنهجية ذاتها بكل خلفياتها الاعتقادية في دراسة القرآن والتراث، باعتبار المنهجية الاستشراقية واحدة من مكونات منهجيته كلها... وتبني روحها وعبر عنها في مشروعه التأويلي للقرآن بأقوى مما عبر به أهلها، بل إنه رآها غير كافية فأضاف أو أوهم بأنه أضاف المناهج في العلوم الإنسانية الغربية دائما ، غير أنه كان يقر دوما بأنها الأساس والقاعدة، ويقول: « أتمنى أن تكمل من قبل المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد قلت أكثر من مرة بأن الأولوية هي للمنهجية الفيلولوجية التي يتبعها الاستشراق، وبعدئذ يجيء دور تطبيق المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها عندما طبقت على التراث الأوربي ذاته »[(1)].

وكلام أركون السابق جزء من فقرة يعترف فيها بفضلهم في دراسة القرآن، فهو بنظره ونظر المستشرقين؛ « لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية. وهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية »[1]، والاقتباسان لم يردا استطرادا بل لبيان أهم مظهر للتمركز الأوربي في الجانب العلمي؛ سواء في موقف تلك المنهجية من القرآن وسعيها الدؤوب لهدم موثوقيته ، أو في تبني أركون لكل نتائجها من دون نقاش و لا مراجعة، ومظاهر التمركز متعددة، ومنها إصراره على تمجيد عمل المستشرقين على الرغم مما يصمون به كتاب الله ، وعلى الرغم من العنف الشديد والهدم الراديكالي في معاملة القرآن الكريم ثم هو يشكر ذلك لهم ويعدها ميزة أساسية فيهم !!

هذه المنهجية الهادمة والتي لا يكف عن وصفها بالعلمية وبالعمل الجبار الذي عجزت عنه النخب العربية والإسلامية إلا نادرا، والفضل يرجع للبحوث المكتوبة من قبل المستشرقين وهي عديدة لحسن الحظ، وهي التي سدت الفراغ في الدراسات العلمية على القرآن والتراث بما طبقت من المنهج التاريخي النقدي لأول مرة عليهما.. وعباراته تكشف عن تشرب المناهج الغربية في كل ما يعامل به التراث، بل يعده نعمة ولو كان يهدمه! وما تولد لديه من المواقف المماثلة يشبه التأليه التي يصدر معه السكون والرضا تحت أعمالهم أو بالأحرى منجزاتهم التي لا يستطيعها غيرهم...!

*/ **تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة التراث:**

ترد لدى أركون جملة مصطفاة يستفتح بها بعض الفصول من كتبه ذات العناوين المختلفة، وهي في الواقع فصل واحد بعينه، وبمضمونه وألفاظه وحروفه، وأحيانا أخرى تكون العنوان ذاته أيضا، ونجدها مُدَوَّرَة في كتبه، إذ يعيد نشرها ضمن كتب كثيرة – وإن كان لهذا الاستطراد موضع تبسط فيه نماذج منه، والشاهد أن الجملة وهي للمفكر بول ريكور استفتح بها فصلا من كتابه Islam: To reform or to subvert ?[2] وهو الفصل ذاته بالعنوان المترجم "المعتقد وتكوين الذات الإنسانية في السياقات الإسلامية"[3] والفصل من كتاب آخر بعنوان الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ وتقول الجملة القاعدة : «C'est donc de la doxa des Grecs qu'il faut partir» ويُعَرِّبُها مترجمه إلى « وإذن فمن رأي الإغريق (أومن فكر الإغريق) ينبغي أن ننطلق» ومهما يكن تأويل هذه الجملة فإنه حتما لن يخرجها عن كونها شاهدا في التأصيل وفي إثبات المرجعيات أوفي نفيها ، كما فعل في الفصل المذكور مع القرآن الكريم حين أجرى عليه قواعده المنهجية . فنفى عنه الأصل وأن يكون مرجعية حتى خلص في آخره إلى نفي كل صحة للقرآن الكريم أو نسبة لله عز وجل، واختار أن يسميه "بالنص الرسمي المغلق" أو "بالمدونة النصية المغلقة للاعتقاد الأرثوذكسي" أو "مدونات المعتقد الأرثوذكسي" أو" المدونة النصية

---

[1] - الموضع نفسه.

[2] - الفصل بعنوان : Belief and the construction of the subject in Islamic Contexts، ص 93.

[3] - ص 79.

الكبرى للاعتقاد" [1]، والمقصود من إيراد هذه الإشارات هو المرجعية المعتمدة لديه، كاتخاذ رأي الإغريق مبدأ متعال جدا ضمن ممارسة عملية تطبيقية على القرآن الكريم، رافضا أن يكون للقرآن بدوره أي تعال، ولا حتى باعتبار الكتب الدينية، فيلغي لأجله كل رأي ولو كان له الحق، بل إنه لا يرى له الحق في الوجود، ثم إنه لا يناقش كل ما سوى الإغريق واليونان، ويخضع لها كل المعارف حتى ذات المصدر الإلهي، ويعرضها عليها للفحص باعتباره المعيار الوحيد المنزه والموثوق، ويغيب عنه أن هذا تأليه يفوق كل تأليه آخر في فحواه وصدق اعتقاده.

إن فكرة تطبيق علوم الغرب سواء الشق الاستشراقي منها أو نظريات العلوم الإنسانية الحديثة على القرآن، أو بتعبيره إخضاع القرآن والسنة والتراث الإسلامي للفحص العلمي – مع التأكيد على أن "العلمي" عنده تعني حصرا الإنتاج الفكري الغربي – إنما هو في حقيقته ضرب من فرض المركزية الغربية وجعلها تهيمن قسرا على كل معرفة، وإخضاع كل المعارف لمعرفة اليونان والإغريق لترفضها أو عسى أن تقبلها...

هذا "الخضوع" الطوعي أو القسري منه للمرجعية الأوربية والذي جر الإخضاع المنهجي على مصادر الدين الإسلامي بصفة موجهة جدا، أنتج حولها معرفة شوهاء وعشوائية تبدلت فيها كل المدلولات. والشاهد المنهجي في كل ذلك هو استعلاء مناهج غربية لا تناقش، كان إسهام أركون في فرضها إجباريا باعتبارها الخيار العلمي الوحيد – برأيه – ولولا التفافه على هذه المركزية الأوروبية وتوحيده إياها، لما فرضها بوصفها واجبة القبول وهذه أرثوذكسية منه تفوق كل أرثوذكسية أخرى انتقدها ولو تحرر منها شيئا يسيرا لأمكنه أن يتساءل ولومن قبيل الافتراض ما الملزم للقرآن برأي الإغريق أو "la doxa des grecs"؟

***/ قواعد تكريس التمركز الغربي:**

لا شك في أن أبرز الأسس لتكريس التمركز الغربي لدى أركون تمثلت في التطبيق الاستشراقي الذي يعده تعرف التراث الإسلامي على العقل لأول مرة، وكفى بها إيمانا بذلك العقل الغربي ! ثم مشاريعه الفكرية ذات القاعدة الاستشراقية، و محورها تطبيق العلوم الإنسانية على التراث، ولكن التعبير عن التمركز الأوربي ثم الغربي يظهر في سمات تطبع قاعدتين متناقضتين هما:

أ – مرجعية أوربية فكرية وعلمية تبسط سلطتها، متعالية، منزهة، نموذج مثالي، رفيعة الشأن بحق لها الاستعلاء. والاتجاه المعاكس للأول.

---

[1] - انظر كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل في الصفحات130 ،131 ، 141، 150 . والتسمية يعدها اكتشافا له ويعتمدها في كل كتبه !

ب – ما سوى أوربا والغرب، مرجعياته غير مؤهلة، خاطئة قبل معرفتها، لا أصل له، أو دوني، يحتاج إلى دراسة أنثروبولجية دائما لمحاولة التعرف على الآفات التي يتخبط فيها دائما... وقس على ذلك.

هذه العناصر المكونة للخطين السالفين كانت صريحة للغاية ربما كا ن " أركون " يتعمد إظهارها، لأنها عادة ما تختبئ في خطاب من يؤمن بها، فتكون كامنة وموجِّهة حتى لدى المفكرين الغربيين، غير أن ما يستغرب لدى أركون هو ظهورها لدرجة تلفت الانتباه ، وتفرض على د ارسه أن ينتقي منها دون أن يمكنه الإحاطة بها ، لأنها تقيم أعماله التي بدورها تتكون وتتشكل منها، فهي ليست أمثلة عارضه بل هي الأصل والفحوى... والأمثلة عنها كثيرة جدا والنصوص أكثر ولكن ضرورة الاختصار تقتضي الإشارة إلى أهمها فكان التركيز منها على ما يعد ثابتا في المشترك الثقافي والديني الإنساني عامة، **وأول الأمثلة** موقفه من اللغة العربية...

موقف من اللغة العربية؛ التصنيف والمقاربة الإثنية:

موضوع اللغة العربية في كتابات " أركون " يستحق الإضاءة عليه، ولأنه شائك في حالته نظرا لظروفه ومكوناته العرقية والثقافية والوطنية فسيتم تجاوز هذه الظروف وهي انحداره من أصل أمازيغي، ولم يتعلم العربية والفرنسية، إلا في سن أكبر من سن تعلم اللغة من ناحية – كما تشير مادة سيرته الذاتية على تضارب في أخباره -، ثم هو اختار الفرنسية لغة بحث ودراسة، وجنسيته الأولى هي الجزائرية، واللغة الرسمية في الجزائر هي العربية والدين هو الإسلام.

هذه المكونات لا يمكن مناقشة علاقتها " بأركون " سوى الإشارة إلى المبررات التي يفصح عنها في اختيار الفرنسية للكتابة والبحث ويعيدها إلى ظروف البيئة وطبيعة العمل المهني، وعلى الرغم من اشتغاله منذ عقود خلت على التراث العربي والإسلامي والذي يفترض بداهة أن تكون لغة الكتابة الأولى فيه هي العربية، التي يحسنها، ثم تأ تي كل لغة أجنبية بعدها . كما أن الانسجام والتآلف بين حقل الدراسة وموضوعها - وقد أمضى فيه ما يربو عن نصف القرن- وبين لغة البحث تقتضي تعاملا أوسع مع اللغة العربية، ولكن الواقع يثبت أنه يعتمد على مترجمه هاشم صالح [(1)]، ليعيد نقل كتب إلى العربية بعد أن كتبت أساسا بالفرنسية عن التراث الإسلامي العربي، وهذا بدوره من المفارقات!

كثيرا ما يدلي " أركون " بأحكامه حول اللغة العربية في سياقات مختلفة؛ سواء في مقارنة مع اللغات "المتطورة" ذات الأصل "الآرى"، أو عند الحديث عن حقوق الأقليات الإثنية في الدول ومع الأنظمة التي

[1] - هاشم صالح، وهو الذي ترجم كتب " أركون " ونقلها إلى العربية، طبعا بعد الاتفاق على المصطلح المناسب كما يذكر كلاهما.

تفرض اللغة العربية لغة رسمية لها، وأكثر السياقات التي يستعملها لا ستدعاء حالة اللغة العربية هي مشكلة الباحث الحديث أو الحداثي معها وقصورها عن تأدية مراداته – على حد تعبيره -؛ وحين يشرح هذه المشكلة، يقوم بعملية تصنيف للغات يبنى عليها أحكامه الراديكالية، وهي متواترة في كتبه، وإن كان يعلنها بحذر، كدأبه مع الموضوعات التي تثير الرفض أو ما يدعوه "بحساسية المؤمنين" باعتبارها من الثوابت، فيتحدث "أركون" عن صعوبات تعترض "الباحث العربي" إحداها تتصل باللغة العربية لأنها لم تحظ – في رأيه – بأي تطور، ويفسر: «اللغة آلة يشحذها الناطقون بها ويزيدونها نفوذا وثورة...، وتبقى بالعكس صديئة غير لائمة [1] إذا انعكف الناطقون بها على أخلاق وتقاليد وسير ومعاملات أشد ارتباطا بالماضي المقدس" منها بالمستقبل المحرر وهذا ما حدث للمجتمعات العربية من القرن 7 إلى القرن 13 من الهجرة»[2]. فهو لا يرى لها مقدرة ذاتية، ويتهم التراث والمقدسات بأنهما كانا السبب في حالتها. وبينما هو ينفي أنه اتهمها بالقصور يؤكد الفعل التصنيفي الذي عاملها به ، وكان لديه بمثابة المسلَّمة التي لا يناقشها، بل يقدم حولها أدلة وتفسيرات تثبت صحة تصنيفه بعدِّه واقعا لا مجال لنفيه، فيقول:« لا أعني طبعا أن اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني والأفكار المستحدثة. من المعلوم أن اللغات مهما بلغت معاجمها وتعابيرها ومبانيها من تحجر وتحدد وتردد قابلة دائما للتجديد والإبداع والتوسع إلا أن عملية التطور منوطة بأوضاع المجتمع المستعمل للغة» [3]، غير أنه يستدعي لهجة متعاطفة يبشر فيها بقابلية حالتها للإصلاح، ولكن بشروط: « وكما أن الفلاح بقي يستعمل المحراث العتيق دون أي تحسين آلي، فكذلك بقيت اللغة العربية محافظة على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والأدب، منفصلة عن المعاجم العلمية الثرية التي أحدثها المفكرون والأدباء والعلماء في عصور الازدهار، ولم تزل إلى الآن منفصلة عن المعجم العقلاني العلمي الذي أحدثه الفلاسفة»[4].

إن أهم مشكلة استعرضها هي دينيةُ وحفاظُ اللغة العربية، ولا شك أن الحل الذي يعرضه هو"علمنة اللغة العربية "على غرار اللغات النموذج لديه وهي اللغات الأوروبية ، وهو إن لم يسمِّه فقد دل عليه بعرض اللغة العربية على الأصل والمرجعية الغربية، التي يراها النموذج الذي يجب أن يتبع. ويحيل إلى انفصال اللغات الأوربية عن المعاني المألوفة والمعتقدات الراسخة، وإلى التطور والتصنيع الذي عرفته أوربا وتبعه تطور في اللغة[5].

---

[1] - هكذا ورد اللفظ، والنص مقتبس.

[2] - الفكر العربي، ص 8.

[3] - المرجع السابق، ص 7.

[4] - المرجع نفسه، ص 7، 8.

[5] - المرجع نفسه، ص 9.

لا شك في أن أسس النقد خاطئة وتبريرية، وكل حكم يجب أن ينبني على كفاءة اللغة من حيث بنيتها، أما ما يأخذه عليها ففرعي لا يعد شيئا أمام البنية والمعجم اللغوي الأصل للغة العربية، كما أن جوهر القضية يتعلق بالاحترام الذي يجب للغة وللأمة الناطقة بها، ويمكن إيراد مقتبسات من تحليل إدوارد سعيد لهذه المشكلة، مع التباين في أسلوب المعالجة بينه وبين ذوي الآراء السابقة طبعا ! وهي عينة نقد وتقويم ممن يملك أن يتكلم عن اللغة العربية بحرية وأدب و بإنصاف، مع ما في الفقرة المقتبسة حرفيا من مفارقات وجودية واعتقادية ! حيث يبرز ما تمتلكه من التناسق في بنيتها ومنطقها، وهو ما يؤهلها لأن تكون أجمل اللغات[1]، وقوة التقويم تكمن في التركيز على البنية باعتبارها المعيار الأول، ومما بيَّنه أيضا في تحليله العميق في شأن اللغة العربية أيضا وكيفية تناوله للإنسان المعاصر في علاقته باللغة العربية قوله: « أما العنصر الآخر المؤثر فهو الضغط الماثل في تقاليد اللغة العربية والإسلامية في ذاتها، وهو عامل شديد السطوة. إن اللغة العربية هي التعبير الثقافي المركزي عن العرب. وهي في الحقيقة وثيقة الصلة، بل إنها "لغة الله"، كما جاء في القرآن الكريم، والقرآن منزل، وهو قد نزل من الله مباشرة، وهو كلمات الله بذاتها دونما واسطة. وهكذا، فإن الشاعر في زمن التحول الثوري والمقاومة يبحث بدوره عن إيجاد صوت يخصه/ أو يخصها في إطار هذه التقاليد»[2].

ذلك الحكم السلبي التصنيفي على اللغة العربية ، ظل أركون مستمسكا به، ويضمنه كـ ثباته دون أن يغير منه شيئا ، رغم تباعد المدة؛ فهو الرأي الوارد في كتابه الفكر العربي الذي ألفه في السبعينات [3] بحرفيته يعيد إعلانه بعد حوالي ربع القرن في كتابه "الفكر الأصولي" متهما النصوص العقائدية بأنها حدت العقل ومساحات التفكير، ويُحمِّل النقص لسياسات التعريب وطرق التدريس القديمة [4]، -حسب تحليله- .

في الواقع لا يقتصر هذا الرأي على أركون، بل نجده أيضا لدى هشام جعيط حين يصف تردده في استعمال اللغة العربية [5]؛ حيث يصف هو الآخر اللغة العربية بالنقص و الفقر في المصطلح الفلسفي، ومثلهما العروي.. ، مع أن هذه مسؤولية من ينبري للبحث والاشتغال بالفكر، وهي وإن كانت تعاني من فقر معجمها من مصطلحات العلوم الإنسانية عند مقارنتها باللغات الأوروبية فقد أفقرها أولئك المشتغلين بالفكر حيث لم يساعدوا في إثراء معجمها واكتفوا بذمه ! وفي الواقع يعد كلام أركون حول اللغة العربية، المثقلة والمنهكة، والتي تئن تحت وطأة تراث سكولاستيكي، وتتسبب في تضييق مجال الممكن التفكير

---

[1] - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 147.

[2] - الموضع نفسه.

[3] - ذكره في مقدمة الكتاب المطبوع باللغة العربية بتاريخ 1980/7/7 بباريس، ص 5 – 22، والطبعة الأولى منه صدرت في 1975 م (La pensée arabe, PUF, 1975, 2ème édi, 1979)

[4] - الفكر الأصولي، ط 1999، ص 11.

[5] - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن..، ج 1، ص7.

فيه، وتسببت أيضا مع الإسلام التاريخي بما هو الآتي: « إن هذا الإسلام التاريخي السياسي قد أساء إلى فكرة التعالي والتنزيه التي دشنها القرآن في اللغة العربية.. »[1]، ويقدم دليله على ذلك: « يستحيل على المفكر العربي اليوم أن يستخدم مفاهيم من نوع مشكلة الله »[2] ، وهو عند تحليل كلامه يبحث عن حل لمفكر أعجمي لا لمفكر عربي.. ، ويبحث عن طريق لإحلال مفاهيم شاذة، ثم إن هذا إلزام للغة العربية بما لا يلزمها، لأنه إذا نشأ علم ما وتطور في بيئة لغوية معينة كالفرنسية مثلا، وغذي بمصطلحات تأخذ من خصوصيات تلك اللغة يكون من الإجحاف والتعدي في حق اللغة العربية اتهامها بالنقص للسبب المذكور، ذلك أن كل اللغات مما سوى اللغة التي تطور فيها ذلك العلم يجب أن يحكم عليها بالفقر والنقص على هذا القياس! ولكنهم لا يعممون الحكم ويخصونه باللغة العربية مع أنه لا يلزمها أن يكون في معجمها مصطلحات مطابقة لما أنتج في لغة أخرى من مصطلحات استجابة لحاجة فكرية ذات خصوصية حضارية، ومرجعية مغايرة. ومن الخطأ المنهجي وصف اللغة العربية بالنقص لأنها لا تمتلك مصطلحات مطابقة لقطعة لغوية وتاريخية وثقافية فرنسية مثلا، أو لأنها ليست على منوالها أو لم تعترضها المشكلات ذاتها...

غير أن محك البحث في التراث الإسلامي يضع أركون أمام تحد حقيقي ، يتمثل في ميراث للغة بات يشكو عجزه وعجز الفئة المتفوقة من المستشرقين عن الإلمام به، فحين اصطدم بوجود حاجة إلى إنجاز معجم تاريخي للغة العربية لأن المبادرات الاستشراقية لفيشر وبلاشير وغيرهما لم تف بالغرض، وهو ما دعاه إلى الإعلان عن « الحاجة إلى وجود عمل متصور، ومنجز على المستوى العالمي »[3]، وموقفه المتجزئ والمتناقض هذا انقسم بين نمط اللغة العربية في سياق الحديث عن اللغات وكفاءاتها، وبين التقرير بأن المادة اللغوية التراثية تستدعي مشروعا وبرنامجا عالميين، إذ لم تستوعبها جهود جماعات الباحثين المستعربين، وهذه الازدواجية في الأحكام تنبئ عن مواقف جذرية ذات مرجعيات واختيارات خاصة فكرية ونفسية وإيديولوجية.

ومن أمثلة طروحاته الإثنية ما يدعو إليه من التعددية اللغوية في المغرب الكبير، ويتعرض لمناقشة مشكلات تتعلق باللغات، بين التعرض للانقراض كاللغات المحكية البربرية والعربية، من غير الفصحى - بسبب تعميم استعمال الفصحى - ، أما أزمة اللغة الفرنسية هناك فإنها: على الرغم من كونها « لغة حية وناقلة للحداثة، فمصابة بالشين أو العيب لأنها لغة المستعمر السابق »[4]، أو يعرض أركون تلك المشكلات مبينا أهم العقبات المعرفية المتعلقة بالإرث اللاهوتي الثقيل للغة التي اختارها الله للقرآن، ومن

---

[1] - الإسلام والأخلاق والسياسة، 168.

[2] - نفسه، ص176.

[3] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 62، هامش 5.

[4] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 40.

بين الحلول التي يعرضها إعادة التفكير بمكانة اللغة على ضوء علم الألسنيات العامة المحررة من هيمنة المسلمات اللاهوتية التي تعتقد بوجود مكانة أنطولوجية خاصة باللغة العربية لأنها استخدمت لأول مرة في الوحي، كما أن اختيار اللغة العربية كأحد مقومات الهوية في المغرب العربي خلق حالة من التبعية للشرق فرضت على بلدانه[1]، وهي مواقف تحكمها خلفيات يتبناها، تتشابك مع المركزية الأوروبية وتعبر عنها ؛ سواء في رأيه في انتماء الفضاء المغاربي اللغوي والثقافي والحضاري عموما، أوفي ما يعامل به اللغتين العربية والفرنسية والأوروبية في ازدواجية صريحة ترفع الثانية وتحط من الأولى، وهي تذكرنا بقوة بما ذهب إليه "رينان" وقرره في شأن اللغات السامية والآرية ، وكان فيها ناطقا عن المركزية الأوربية[2].

مقاربته الثورة الفرنسية:

يتمايز خطًّا البحث لدى أركون في تعامله مع الكيان الغربي العلمي والبشري ، ونظيره العربي والإسلامي بشكل يلاحظ بسهولة ويتكرر، حتى يغدو طابعا لدراسته لهما ولأحكامه حولها؛ والتمايز عميق في بنية مقاربته إن لم يكن سابق البنية، ذلك أن أهم الأمثلة وهو الثورة الفرنسية ونظيراتها الأوربية تمثلان نقطة بداية لانبثاق المنهج العلمي ولاسترجاع الإنسان امتلاك أمره ولأن يصبح مرجعية ذاته إذ لم يعد بحاجة إلى توجيه إلهي – كما يؤثر في كتاباته بتعبيرات كثيرة الغرور تفيد هذا المعنى - ، وبداية أيضا لعهد جديد من "الأنوار" تستوعب كل ما سبق وتربو عليه ...إن حديث أركون الذي يفيض إعجابا بهذه الثورة يجعله يتجاوز معاملتها و أنوارها بالتسامي والتقديس إلى جعلها المرجعية والنموذج أو المثال الأوحد الذي يجب أن يقتدى به في العالم العربي، بل في العالم كله، ولا يتصور وجود حالة علمية وفكرية غيرها كما يتضح فيما يعلن من مواقف تجاهها، وفي المقابل يتوجه إلى العالم العربي في مكوناته الدينية والثقافية والمادية من خلال قياسها إلى المرجعية والمثال الفرنسي والأوربي ، وترد لديه غالبا في مقابلة تسطيحية فجة تطال الأسس والتفاصيل وتعلي من شأن الثانية ، وتحط من الأولى وتحاكمها إلى الثانية ، وكفى به فعلا منافيا للموضوعية، وهذا الاحتكام إلى الثورة الفرنسية يتم في أكثر من موضوع؛

وأولها: عدها منشئة القيم العلمية التنويرية الحديثة، وهي المبادئ الفكرية اللادينية التي أقامتها على إثر الثورة الفرنسية والثورات الأوروبية؛ وهولا يكتفي بأن يراها السبب في الإنجازات والمكتسبات الإيجابية والتحريرية لأوربا، بل وهو يحاول بلورة فكر لدى العرب يعترف بها ويثمنها ويحض عليها.

---

[1] - المرجع نفسه، ص 41، 42.

[2] - يوجه سعيد نقدا قويا لرينان في نظرياته حول اللغات في كتابه الاستشراق، انظر الفصل الثاني منه.

يرى أركون ضرورة إحلال تلك المبادئ في العالم الإسلامي كخطوة أساسية ؛ فيقول: « بعد كل هذا العرض الذي تقدم هل نحن بحاجة للقول بأنه لم يحصل في تاريخ الإسلام حتى الآن أية قطيعة فلسفية وسياسته مشابهة لتلك التي حصلت في فرنسا مع التنوير والثورة الفرنسية 1789 – 1792 م؟ أقصد بذلك أنه لم يحصل إحلال بالقوة لمخيال علماني وجمهوري للمشروعية محل المخيال الديني المسيحي ... إن الخلط بين الديني والسياسي أو بين الذروة العليا التي تخلع المشروعية على السلطة السياسية للدولة داخل المسيحية يشبه الخلط الذي حصل في الإسلام. ولكن هناك فرقا أساسيا بين حالة المسيحية وحالة الإسلام. وهو أنه حصلت كما قلنا قطيعة فلسفية وسياسية في المسيحية الأوروبية بعد القرن الثامن عشر، أي بعد التنوير والثورتين الإنكليزية والفرنسية في حين أن ذلك لم يحصل في الإسلام العربي ولا غير العربي حتى الآن، وهذه القطيعة الكبرى أدت إلى حلول المشروعية العلمانية محل المشروعية اللاهوتية المسيحية وفصل الكنيسة على الدولة والقضاء على النفوذ السياسي لرجال الدين. ولذا فإن رئيس فرنسا مثلا لم يعد يستمد مشروعيته من مطران باريس أومن بابا روما وإنما من تصويت الشعب الفرنسي والمؤسسات الديمقراطية العلمانية »[1].

يعامل أركون هذه الخيارات الأوربية على أنها الصحيحة مطلقا، وعلى أنها السبيل الوحيد الذي ينبغي أن تسلكه الأمم للتحسين من حالها. وكل تحسين يجب أن يبدأ بالانفصال عن الدين بعدِّها أول خطوة في المسيرة، ويتحدث عن مقترحه الفكري: « نحن مضطرون للقيام بحركتين اثنتين لا حركة واحدة لكي نستطيع مواكبة المسيرة أو الأمل باللحاق بها يوما ما. نحن أولا مضطرون لاستدراك ما فلت. وهذه عملية ضخمة ومهوِّلة تستغرق وقتا وجهودا كبيرة. فالعقل الكلاسيكي قام بعمل ضخم في وقته، فقد تجرأ على مقارعة العقل الديني المسيحي ، وفتح معركة الحقيقة أو الصراحة معه، هذه خطوة لا بد منها من أجل التحرير وهذا ما لم يحصل ... ولذا فلا يمكن القول بأن مصطفى كمال أتاتورك قد قلد الغرب. فلو قلده حقيقة لما حل المشكلة عن طريق القفز فوقها. ولهذا السبب يعود التيار الأصولي بقوة الآن إلى تركيا، انظر إلى فرنسا أو ألمانيا أو هولندا...هل يستطيع أن يعود التيار الأصولي إليها بقوة ؟ بالطبع لا. لأن أوربا أتيح لها الوقت الكافي لكي تواجه أخطر مشكلة في التاريخ..»[2].

إن أول ما يلاحظ في طرح أركون واستناده إلى مركزية أوربية ليس هو في اعتمادها مرجعية ومثالا، بقدر ما هو في توحيده النموذج والمثال الفرنسي والأوربي، حيث لا يحتمل عقله وجود مثال آخر يقتدي به أو حتى يمكن أن يخترع غير المثال الأوربي، إنه يجسد أن ليس في الإمكان أبدع من التجربة الأوربية، وليس في النماذج سواها ! مع أن العقل يقبل ذلك ولا يمتنع فيه حصول نموذج أفضل ! ثم تتضح الخلفية المتمركزة في أوربا في شقها المقابل حين يقارن بها العالم العربي والإسلامي؛ فيقرر فيها

---

[1] - الهوامل والشوامل، ص 221، 222.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 317.

تفاوتا لا يحدده في أي مجال ويجعله مطلقا ويصرح بما هو أوسع من الإطلاق: « بالطبع هناك تفاوت تاريخي، وتبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب / والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار. أقصد الأصعدة المادية والفكرية في آن معا.. . هذه مسألة لا ينبغي حتى أن نضيع الوقت في مناقشتها. ينبغي أن نعلم أن العقل في أوربا الغربية قد أخذ يقلع حضاريا بدءا من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءا من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقا. مرة أخرى أعود إلى اسبينوزا وديكارت.. لقد حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي...بدءا من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجيا. وما فعلاه لا يقدر بثمن، لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري والذات البشرية .. نقصد بالذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة .. ما كان الإنسان يجرؤ أبدا على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه... وبالتالي فإن مكانة العقل اختلفت كليا. أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي أمنت للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض، هذا شيء ينبغي أن يقال وأن يوضح لكي نفهم سر تفوق الغرب. وهكذا انتقلنا – أو قل انتقلت أوربا – من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي »[1].

ليست المشكلة في إثبات التفاوت، والحقيقة أنه لا يمكن إنكاره على مستويات عدة منها المادي ومنها المنهجي، كما لا يمكن تعميم هذا التفاوت ولا فرض المماثلة مع التجربة الغربية، وهي المشكلة لديه، وتتمثل في تقديم التفاوت على أنه متعلق بالمرجعية ثم إلزامه جانب المسلمين والعرب ولو نظريا باتباع الخطوات الغربية في التحرير، ورفضه كل حق في الاختلاف والمغايرة للحفاظ على مكونات الذات وشروطها، وهذه بالضبط لا ينبغي إنكارها ولا إنكار أهمية التراث واحترام المرجعية في مصادره..

ثم ينتقل من مرحلة بيان المزايا والتفوق الذي نتج عنها في أوربا إلى مرحلة أشد استمساكا بمبدئه السابق وأقوى تمركزا ضمن أوربا وهو إلزام الجانب العربي والإسلامي بمنتجات العقل الأوربي وفرضها عليه بواسطة المدخل المنهجي يقول: « نحن في الجهة العربية والإسلامية بحاجة إلى أن نؤكد على شيئين اثنين لا شيء واحد: أولا: ينبغي أن ندافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، خصوصا في هذه الظروف بالذات. ينبغي أن نعترف بأن عصر التنوير قد حرر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم. كان عقل القرن الثامن عشر يستخدم المنهجية التاريخية من أجل نقد النصوص وغربلتها. وثانيا : ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نميز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيمكننا أن نستخلص الدروس مسبقا ولا نحتفظ إلا بالإيجابيات » [2] ويلاحظ أن كل

---

1 - المرجع السابق، ص 316.

2 - المرجع نفسه، ص 318، 319.

تحليلاته دائما تصب فقط في صالح تفوق العقل الأوربي ونجاح تجربته، واستبعاد السلبيات عنه مناقشة وذكرا.

غير أن جانب المفارقة في إشادته بالمنجزات الأوربية وأنوارها التي تظل حاضرة خاصة حين يستحضر في حسبانه العالم العربي والإسلامي، ففي معرض إبداء الأسف على العالم العربي والإسلامي لأنه لم يشهد نعمة مماثلة لتلك الأوربية يعتب كثيرا على كل من كان مسؤولا على تعميم الأنوار الأوربية كما يتبين في الفقرة الآتية؛ التي تركز على المستعمر والمرحلة الكولونيالية : « .. وللأسف فإن كل هذا لم يشهده عالم الإسلام حتى الآن. والمؤسف أكثر هو أن النظام الكولونيالي الأوربي الذي استعمر بلداننا لم يفكر لحظة واحدة في جعلنا نستفيد من هذه الثورة الفلسفية السياسية، لم يخطر على باله أبدا أن ينشر عندنا المكتسبات الأكثر خصوبة وإيجابية للثورات السياسية والعلمية والثقافية الأوربية. لقد تركنا نتخبط في جهلنا وتأخرنا بل ورسخ هذا التأخر أكثر لكي نظل بحاجة إليه وتابعين له. ونحن ندفع اليوم الثمن الباهظ لهذه الخيانة للمثل الإنسانية العليا للتنوير من قبل القوى الغربية العظمى... ونلاحظ أن هذه الاستقالة الأخلاقية تتكرر أيضا مع الاتحاد الأوربي على الرغم من أنه يعلن ظاهريا عن تمسكه بالرسالة الإنسانية للفضاء الأوربي الجديد الخاص بالمواطنية تماما كما يعلن أرباب الاستعمار نفس الشيء سابقا »[1].

إن ما ورد في العرض المقتبس الطويل من أمثلة كان كاف في بيان ما أكد عليه من مقابلات بين الغرب والشرق، ولم يكن اقتصارها على المدنية أو النظم المادية أبدا، ولم يلتفت إليها بل كانت توجيهاته تخص الجانب الفكري والموقف من الدين الذي جعله مبدأ علميا، ثم الإقرار للغرب بالتفوق المطلق وبالوصاية ووحدة النموذج الغربي في نجاحه، والمقصود كل تفكير في نجاح تجربة حضارية يجب أن يمر عبر النموذج الأوربي فهو وحده الصحيح ! ولا يمكنه تصور غيره، ومن أمثلة المتقابلات : مثل إنسانية عليا، ومسؤولية أخلاقية تجاه العالم، رسالة إنسانية عالمية في الجانب الأوربي وفي الجانب العربي والإسلامي: تتريث، ظلام، جهل مقدس، تأخر، الحاجة للوصاية...

لا يقف إعجاب أركون بالثورة الفرنسية عند حد اتخاذها نموذجا ومرجعية إجبارية، بل يمتد إلى تأويل أهم أحداثها معتمدا على رمزية الفعل ليستخرج منه دلالات ولو كان هذا الفعل هو القتل، فيقدم المبررات للفعل ولو كان دمويا وعنيفا، والمثال الذي المقصود يأتي به في سياق سرد لتاريخ الثورتين الفرنسية والبريطانية وظروف اشتعالهما[2]، ويلاحظ في السرد عدم التعرض لهذا التاريخ بأي نقد البتة، حتى ما كان من أمر إعدام الملك لويس السادس عشر عام 1972 فإنه تحول إلى فعل كبير وعميق الدلالة، حيث يقول بأن الثوريين الفرنسيين ألقوا القبض عليه وأعدموه ، ووضعوا بذلك حدا للسلطة الملكية ذات الحق الإلهي لفرض سياسة الشعب الذي يعبر عنها نظام التصويت العام. وهكذا حصلت العلمنة الجذرية

---

[1] - الهوامل، ص 222.

[2] - المرجع نفسه، ص 112.

للسلطة، ثم بدأ يبرر فعل الإعدام ويجمّل معناه « إن ذلك يعني تصفية الإله القديم وكل أنواع الإنسيات اللاهوتية » ويستبشر بأنها ستظل « محكومة بالعقل العلمي والتقني والبراغماتي والإيجابي المحسوس، بل وحتى الوضعي » [1] ثم يعقب مترجمه على الإعدام ويوافق المؤلف « إن قطع رأس لويس السادس عشر تحت المقصلة المشهورة لم يكن عملا تاريخيا يخص رجلا فردا فحسب، مهما تكن أهميته، وإنما كان قتلا لإيديولوجيا ولعالم لاهوتي بأكمله » [2]، يظهر في الخطابين شجب لإيديولوجيا كان يجب أن تعدم، لكن لحساب إيديولوجيا أخرى كان الفرح والانتشاء بانتصارها في فعل القتل واضحا، ويبدو أنها كانت هي ذاتها الإيديولوجيا التي دفعته إلى المقارنة المغلقة ؛ حيث يغطي نقيض رأيه السابق في إعدام الشاه؛ حيث يصرح بأن دلالة إعدامه لدى من أعدمه؛ بأنه أعدم بصفته فرعون، وأن قتله وضع حدا لتحدي الشيطان للإله [3]، وفي كلا الموقفين يغيب تماما عمل المؤرخ الذي يحمل لواء الإنسانية كما يصف نفسه، ليحضر التقديس في أجلى صوره، فعامل الثورة الفرنسية معاملة اللاهوتيين لإلههم، وهي أثبت في خطابه من أن تتكرر، ومما يساعد في فهم الموقع الديني للثورة الفرنسية في مخياله وخطابه تشبيهه إياها بالحدث القرآني.

موقفه من نقاد الهيمنة والتمركز الغربيين:

ولعله من الطريف ما يعلنه من تصريحات في شأن من ينتقد الثورة الفرنسية أو التمركز الغربي، أو العلوم الإنسانية الغربية كشأن غارودي وإدوارد سعيد المفكرين ، وكذا الفيلسوف المؤرخ فوكو فكان من أمر الأول أن قدم تحليلا للثورة الفرنسية، وهو الفرنسي انتقدها فيه م ا ر افقها من ولادة النزعة الفردية والاستعمارية وخسارة البعد الإلهي لدى الإنسان غير أن أركون تولى الرد على غارودي حتى تجاوزه إلى السخرية والتهكم فيما يتعلق بإسلامه أو بإنتاجه الفكري، ووصفه بأنه "أصابته النعمة الإسلامية " وبأنه « يتلاعب بفعالية ملحوظة بالأرقام والأسماء والوقائع لكي يسفه الأحداث التاريخية الكبرى والمعقدة من مثل فترة النهضة في أوربا والثورة الفرنسية الكبرى... ولكنه في المقابل يزيد من بهاء النموذج الإسلامي الأعلى.. » [4] ، والنص طويل تحوَّل فيه إلى حامي حمى الثورة الفرنسية، ولا يتنازل عن حقها بوجهة نظر أخرى ناقدة، ويتهم غارودي في موضع آخر بأنه صاحب " تيار إيديولوجي في الغرب يدعي الانتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الأجنبية

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 12.

[2] - تاريخية الفكر الإسلامي، ص 181.

[3] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 12.

[4] - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 16، 17.

شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل »[1]، ولا يتصور وجود انغلاق على أرثوذكسية أكثر مما يبدو في خطاباته، حتى إنه ليخشى من خطاب المسلمين أن يدخل إلى لغة أجنبية.

وقريبا من المثال السابق كان حاله مع فوكو مع أنه استمد منه ما أسقطه على التراث من آليات وأفكار ثم حمل عليه حين قال كلاما فهم منه تأييده للثورة الإيرانية ، وقال عنه بأنه يتكلم فيما لا يعلم، وبأنه يقول الحماقات حين تكلم عن الإسلام بل ويتمنى لو أنه سكت! مع أن فوكو لم يكن إيديولوجيا ولا أصابته النعمة الإسلامية ! ولكن أركون عامله كمن اعتدى على مجال يمتلكه.

وبالتناول ذاته، وبكثير من التوجيه للمسار المنهجي تعامل مع نقاد الاستشراق والمركزية الأوروبية من أمثال إدوارد سعيد وفي تحليله للمنهجية الاستشراقية التي يؤكد على ضرورتها دائما على الرغم من تجاوزه إياها كما يقول: « مما يؤسف له أن هؤلاء المثقفين لا يدركون دائما الرهانات الحقيقية للبحث العلمي المعاصر. كانت إحدى أواخر التظاهرات لهذا الجدال ذي الأصل الإيديولوجي قد قدمت من قبل أستاذ جامعي فلسطيني لامع هو إدوارد سعيد »[2]،وإذ تصور أنه وحده يدرك الرهانات الحقيقية للبحث العلمي يضيف في شأن سعيد : « ينبغي الاعتراف بأنه حتى أساتذة الجامعة المشهورين الذين يتحدثون باسم العالم العربي والإسلامي يتموضعون معرفيا في منطقة ما دون مستوى الحوار أكثر مما هم يتموضعون في منطقة ما وراءه أو ما يتجاوزه. وهذه هي حالة المثقفين الذين ذكرت أسماء هم من قبل. أقصد بأن كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما هي حريصة على إعادة تفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف والجدل » ، ليخلص في ختام كلامه إلى تصويب مسار سعيد البحثي و توجيهه إلى ما هو الأفضل له ! من نقد حركة الاستشراق بمجملها: « كان من الأفضل لو راح يحلل بشكل مباشر تأثير الصراع العربي – الإسرائيلي على ممارسة وسير الدراسات العربية والإسلامية في الولايات المتحدة بشكل خاص. عندئذ كان يستطيع أن يعطي شيئا مفيدا ومهما وضروريا »[3] ! وبين التنبيه المنهجي لسعيد ، - وهذا في الحقيقة من البلايا التي يمكن أن يتعرض لها سعيد وألمعيته – وبين تنكيه في ختام دراسته مقوما له عملا آخر ويخص كتابه الاستشراق يتضح أن أركون كلما شعر باهتزاز موقفه نتيجة الكتابات النقدية التي تتناول الجهات أو المؤسسات التي ينتمي إليها، سارع إلى تخطئتها وتسفيهها ليدرأ عن نفسه النقص ، ويرى أنه يتسنى له أن يوجه مسارات الدراسة النقدية لسعيد ولغيره من النقاد والمفكرين ليصيروا على قالبه!

وحين يمتدح " أركون " الثورة الفرنسية ومنجزاتها لا يحضر لديه أي نقص فيها يمكن أن يصحح أو ينتقد، مع أنه هو ذاته يشير بعضها دون أن يرى وجود رابطا بينه وبين المنجزات التنويرية ! والمثال

---

[1] - تاريخية، ص 13، 14.

[2] - المرجع نفسه، ص 203.

[3] - المرجع نفسه، ص 248.

المقصود هو وضع المرأة في الغرب وفي فرنسا تحديدا، فهو على امتداحه تلك الثورة لا يتذكر أن المرأة لم تمنح حق التصويت في فرنسا إلا على يد " ديغول " بعد الحرب العالمية الثانية، وهو الذي يذكر هذه المعلومة[1] في سياق بعيد لا يؤثر على مسلَّمته ! وكذلك لا يتساءل عن موقف الأنوار والتحرير من المرأة وممارسة حق إنساني مشروع، ومن المعهود لديه أن يرفض كل مثال من الإسلام عن حقوق إنسانية، ولكن التذكير لا يتطلب الإذن، و بيعة النساء في زمن النبوة كانت أولى البيعات، ثم استمرت ... ولكنه لا يذكر شيئا من ذلك في حق المرجعية العلمية الحرة التي يفرضها.

هذا بعض مما ورد لديه في شأن أحد شقي الدراسات ذات المرجعية الغربية لديه والتي تجمع الغرب والعرب، وتسير في اتجاهين واضحين، أما الغربي المقدم كمرجعية علمية وفكرية، ويعرضه مجتمعا مع العالم العربي، وأحيانا منفصلا، وهو في كل حال يأتي لديه كمعيار، وثمة مكمن المفارقة ! فلو كان ينتمي إلى الجانب الذي ينتصر لثقافته ويعلي من شأنها لاستقام الطرح نسبيا..!

وأما كيفية تناوله الجانب الثاني من المعادلة والمتمثل في العالم العربي والإسلامي فسيختصر عرضه على كثرة الأمثلة فيه.. وأولها وأهمها مقاربته الثورات التحريرية العربية عامة والجزائرية خاصة!

مقاربة الثورات التحريرية؛ الجزائرية والعربية:

في الاتجاه الآخر من خطي التعبير عن التمركز الغربية ووفق الأرضية السابقة، يتناول أركون الثورة الجزائرية والثورات التحريرية العربية ضمن مقاربة خاصة، مع أهم محاورها مع أنها تحتل لديه الأهمية خاصة وحيزا واسعا،ويتعرض لها ضمن جملة من الدراسات المتشعبةالتي تعني بقضايا فكرية وتاريخية راهنة ومعاصرة، فأركون حين يقارب الثورات التحريرية يعتمد تجاهها نقاط نقد مركزية منها اتهامها بمعاداة العلم أو باللاعلمية، مع التأكيد على أنه لا يأتي البتة على بيان مراده منه، ومن المواضع التي يأتي فيها أركون على انتقاد خط الثورة وعزل مسار التحرر ومكوناته عن العلم قوله عنها:

« Je rappelle que la guerre d'Algérie conférait alors une intensité dramatique à toute intervention scientifique dans le domaine arabe et islamique. La quête marxiste de la vérité trouvait là un champ idéal d'application, mais aussi d'expansion idéologique")[2] .

ومن مظاهر "اللاعلمية" التي أخذها على الثورة؛ ما يسميه بالتجييش والتعبئة، فبعد الحرب العالمية الثانية « حصل أن حركات التحرر الوطني السياسية استطاعت أن تجيِّر لصالحها القوة التعبوية

[1]- قضايا في نقد العقل الديني، ص 323، 324.

[2]- Humanisme et Islam, p 98.

أو التجييشية الهائلة للإسلام في الوقت الذي حافظت فيه على قشرة سطحية من التوجه العلماني التحديثي والاشتراكي »[1]، ويتضح هنا مفهوم العلم المهمل من قبل الثورات. ثم يؤكد أركون نقده السابق، متوجها إلى استراتيجيتها الدفاعية التي لم توظف سواها وفرضت « تعبئة فكرية إيديولوجية للمعركة، ولم تكن أبدا وليست كذلك اليوم تعبئة فكرية وعلمية مسؤولة »[2].

ويربط " أركون " بين نقد الثورات التحريرية وبين صياغة الضرورة لتطبيق المناهج الحديثة على القرآن والحديث وعلوم التراث، وهي العملية التي تعطي التحرير الداخلي، وإهمالها آخر هذا النوع من التحرير والسبب في ذلك ورد في حوار له: « كانت الأولوية تعطى لحركات التحرر الوطني والصراع ضد الخارج. وهذا شيء مفهوم ومشروع كما قلت لك، ولكنه آخر من عملية التحرير الداخلي، لأنك لا تستطيع أن تقوم بالعمليتين دفعة واحدة » [3]، ثم يكشف في موضع آخر عن الخطأ المنهجي في مسار الثورات وفي خط القيم المنتهج من قبلها بحسب تحليله: « في الفترة التي انخرطت فيها البلدان العربية في حروب التحرير الوطنية التي أحدثت لها انقطاعا عن أهم المكتسبات العلمية الحديثة لجأت هذه البلدان إلى ما يسمى بالأصالة والقيم الإسلامية من أجل توكيد شخصيتها تجاه المستعمرين»[4].

من سلبيات الثورات التي يظهرها أركون أنها لم تقدم تحريرا فكريا، و قدمت التحرير السياسي على حساب العقلي، ومن ثم فهي لم تكن قد تحررت فعليا ، بل وهمي[5]

« *Les pays qu'ils sont censés libérés* » ، والسبب في نظره كونها لا تزال محتلة بالخطابات الإيديولوجية وبرجال الدين[6]، بينما التحرير الأكبر هو الذي مازال ينقصها وهو الفكري[7].

كما يجمع أركون في مقاربته الثورة بين سياسة قادتها آنذاك وسياسة الأنظمة بعدها، لأن مواقفها واحدة خاصة في اختياراتها العلمية وفي موقفها من الاستعمار. ويجد حال الاستقلال مزريا بسبب سياسة انتهجت أدت إلى عودة للخلف اجتماعيا وفكريا، ولزمت خط الثورة العلمي أو اللاعلمي ! ولم تختر الطريقة الجديدة « للبحث العلمي والتدريس المستنير العقلاني للدين » [8]، بل طبقت سياسة التجهيل والتتريث الظلامي[9].

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 172.

[2] - وحدة المغرب العربي، ص 33 – 34.

[3] - المرجع السابق، ص 223.

[4] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 141.

[5] - La pensée arabe, p 10.

[6] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 355، 356.

[7] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 223.

[8] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 356.

[9] - المرجع نفسه، ص 354.

ويعتقد في تحليله عاملين ، كل منهما فعل أسطوري وإيديولوجي؛ أما الأول؛ فهو التعتيم الكامل والمطبق على التاريخ الحقيقي للعقل لدى المسلمين زمن الاجترار والانحطاط وما يقابله من نهوض وانتعاش للعقل في أوربا، وأما الثاني؛ فيتمثل في معاملة منجزات العقل والحضارة الأوربيين بالخفض منهما، والغريب أنه يرى هذا التخفيض قد تم عن « طريق التركيز على جرائم الاستعمار ومجازره وهكذا أضافوا إلى تغييب التاريخ الحقيقي الفعلي الحاسم ولكن غير المجيش للجماهير تلك المبالغة في وضع كل مآسينا على شماعة الاستعمار وإظهارنا بموقع الضحية باستمرار وإعفاء أنفسنا من أية مسؤولية عن التخلف الذي لحق بنا. وهذا الخطاب الإيديولوجي الذي ما انفك يدين الاستعمار والإمبريالية لا يزال مربحا إذا جاز التعبير بالنسبة للديماغوجيين الجزائريين والعرب ككل حتى بعد مرور ستين سنة على نهاية الاستعمار...أقول ذلك وأنا خائف وأضع يدي على قلبي لأني واثق من أنهم سيصرخون قائلين: يا للفضيحة عن الاستعمار...»[1] !

ولا شك أن إحدى أكبر المفارقات أن يقدم أركون رؤيته بهذا التوازي البدائي بين عرب وغرب، ويرى الأنوار حظا عظيما نالته أوربا ولم يعرفه العالم العربي والإسلامي، فكانت به أوربا متطورة ومشرقة، وكان العالم العربي بحرمانه منه متخلفا مظلما ! هكذا وبهذه اللهجة والروح الناطقين عن مركزية أوربية من غير أوربي ! ويتحدث بها عن أسباب كون الأنوار بقيت حكرا على أوروبا.

أركون والتراث:

كثيرا ما وصف " أركون " التاريخ الإسلامي باللاعقلانية واللاتاريخية، غير أن مشروعه هذا المتمثل في كتابة تاريخ مشترك بين المستعمر بتاريخ المظالم بينهما بالتضامن والاشتراك أولى بذلك الوصف، فهو مشروع موجه، ومعد نظريا بأهدافه ودوافعه المتنوعة والفكرية منه خاصة لا تعود بأي نفع على البلاد العربية والإسلامية، كما أن موضوعه لا يستقيم في العقول فضلا عن الواقع، غير أن العقل عنده يبدو ذا مواصفات خاصة تعدل، فتقبل ما لا تقبله فطر العقول، ومثالية المشروع المقترح تفوق المعتاد كثيرا، ولا تسمح بتصور لكيفيته وعلى قدر مثاليته الفائقة، تبرز تعارضه مع القيم الإنسانية العامة والتاريخية الخاصة، ذلك أن إعادة صياغة الماضي تتم حتما على حساب قيم الوطن والذاكرة والتاريخ.

تفرض التعرف على معالجة أركون للتراث العربي والإسلامي على من يتناول ملاحظة علائق قوية بمرجعية ثابتة وكامنة لديه، يعرب عنها بصريح المنهج وبصريح التقريرات، ومظاهرها التي يتمسك بها تبرز في إعلاء الجانب الأوروبي أو الغربي عامة من خلال إسقاط ثقافته المتفوقة على تاريخ العرب والمسلمين، وقد سبقت الإشارة إليه، والذي يعنينا منه في هذه التوجيهات المنهجية هو التوقف عند فعل التطبيق ودلالته على موقفه من التراث، وذلك أن تفصيل التطبيقات تلك هي موضوع البحث في مجمله.

[1] - نفسه ، ص 239 – 240.

فتطبيق مناهج بعينها إنما هو محاكمة وبشكل قوي للتراث الإسلامي لعلوم الأمم الأخرى ، وهذه المحاكمة التي تجعل منه مادة للتجربة والدراسة، سواء باعتباره تاريخا أو مادة عملية أو مجتمعات تطاولت إلى القرآن وهو كلام الله لتتقاوله هو الآخر كمادة في مختبرها وتسقط عليه وسائلها وتحكّمها في دراسته.

والغرض هنا يسير، لا يتجاوز الإشارة إلى معاملته التراث ببعض الكيفيات العامة التي تعطي تصورا عن طريقة توظيفه، وأية مكانة يحوز لديه، وما أحكامه في حقه وفي حق أهله وما تفسيرها.

لا ينفصل حيز الباحث والذات في شخص أركون – وهو المنحدر من إحدى المناطق المغرب العربي الذي يدين بالإسلام، وله ثقافة عريقة – عن حيز تطبيقاته ومنطقها، والمقصود ما يتعلق بتفاصيل ولهجة ما يدعوه بالدراسات الأنثروبولوجية، التي طالما اتهمت بكونها علما استعماريا، وهي في الواقع وفي جانب مهم منها، تجسد بدراستها خطابا استعماريا وتعبر عنه وتؤسس له عمليا، كما أنها في عمومها تمنع الشرعية وتوهم بعملية ذلك الخطاب فتطبيقاته تنطلق من مسلمة "تصنيف للشعوب والمجتمعات والأعراف، تكون إحداها وهي هنا المجتمعات العربية والإسلامية دون الأخرى ويطبق على تراثها عقول شعوب ومجتمعات أكثر تطورا، وكانت لهم النعمة والفضل كما هو حال المستشرقين حين أدخلوا "العقل النقدي" إلى هذا التراث !

كما أن الحاجة إلى هذه التطبيقات لحالة هذه الشعوب ، وهي دائما تتوزع في قارتي آسيا وإفريقيا – فهي تتطلب الدراسة للكشف عن مشكلاتها، فهو صنف من الشعوب يتخبط في مشاكل لا تتعداه إلى شعوب أوربية أو أمريكية مثلا، وهي دراسات وحيدة الاتجاه... وفي هذا العمل "البحثي" التطبيقي تمتزج لهجة الخطاب المتضمن التحليل الأنثروبولوجي بلهجة أركون الذي يفترض أنه ينتمي إلى تلك الشعوب باعتبار الأصل، فيطبق على نفسه من خارجها، ولا تتمايز اللهجتان، ونجده يستدعي الرؤية الاستعمارية وخطابها في تناول المجتمعات العربية والإسلامية؛ سواء في تراثها أوفي ثورات تحريرها أوفي نمط عيشها، ومن تلك التصنيفات التي تتعلق بمجتمع النبي عليه الصلاة والسلام؛ حيث يصنفها ضمن المجتمعات الطوطمية والمتوحشة والتي لا تعرف الكتابة والقراءة، حتى ولو كانت تعرفها ! لأن المنهج المطبق والإسقاط يقتضيان القول بأنها مجتمعات لا تعرف الكتابة !! ويفرضان أن تكون مثلا عن الإسقاطات التي عرفتها الدراسات المشابهة.

واستخدام التراث على هذا النحو يحمل معنى جليا وواضحا هو إلغاء التراث ذاته، لأنه في الحقيقة يلغي فيه كل وجود أو منزلة أو سلطة تكون له، على الرغم من التلاعب أو مغالطة التمظهر بخدمته أو العناية به أو التحدث عنه، لأنه تم إخضاعه على مستوياته جميعا، فحين لا تعود مرجعيته لنفسه ولا يملك

- في تطبيقاتهم التعبير عن نفسه أو تقديمها ويتولون تمثيله -[1]، فيسلبونه قسرا حكمه وقضاءه في نفسه ليقوى بهما حكم وقضاء العقل الأوربي ومناهجه التي لا تعرض لفحص الملاءمة مع التراث الإسلامي...

ثمة أنواع لإخضاع التراث للتطبيقات المختلفة ذات المصادر الغربية وفضلا عنها توجد مستويات لها منها اتخاذه ميدانا للدراسة ذات الأحكام الراديكالية تحت عنوان البحوث العلمية الطليعية ذات المراجعة النقدية، ومصدرها غربي دائما ومنها دراسات المستشرقة الدانماركية باتريسيا كرون التي يشيد بها أركون، وبدراساتها حول التاريخ الإسلامي [2]، ضمن نمط دراسات يضطلع بمهمة نقد هذا التاريخ الإسلامي، بشكل جذري، والغريب في الأمر أن دراسات باتريسيا كرون هذه لم تلق الاستحسان إلا لدى أركون وحده، وأغلب من يتناول دراساتها من الباحثين حتى الأكثر منهم حداثة يصفها باللاعلمية، كهشام جعيط، بل يرى أن بعض ما تتضمنه كتبها من «.. أفكار لا يمثل سوى عدم الشعور بالمسؤولية العلمية»[3]، ويضيف في السياق ذاته ما هو أخطر من ذلك في ما تقوم به في بحوثها هي وكوك، وهو بناء النظريات الوهمية ! أما غيره من الباحثين فإنه يقول إزاء المسؤولية العلمية في اعتمادها: «ولسنا نخفي احترازنا إزاء ما بلغته نتائج بعض الباحثين من التشكيك الكامل إلى حد الطعن في صحة ما أثبت أنه نص قرآني؛... مثلما جاء في أعمال كوك وكرون. وقد ذهب الدارسون في نقدهم لمصادر الفكر الإسلامي الأولى مذاهب منهجية شتى؛... إلا أن هذه المناهج لم تخل في غالب الحال من الفرضيات الإيديولوجية، حتى إن عملا مثل ما قدم هنري لامنس لا يعدو أن يكون تزويرا للتاريخ ... »[4] ولكن أركون بخلاف أولئك جميعا يفضل هؤلاء الباحثين ذوي هذا النوع من النزاهة، ويعتمدهم قبل سواهم، ويحمل دراسته على دراساتهم ويقدمها كفتح في هذا المجال، ويحكم بها على التاريخ الإسلامي المبكر بحكم مطلق ونهائي ومغلق مفاده أنه تاريخ قد خرب وأفسد بالكامل وأنه كتب باتجاه التبجيل والترميز والأسطرة لصالح الشخصيات المؤسسة للدين الإسلامي[5]، ولا شك أن أول هذه الشخصيات هو النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، والخلفاء الراشدين من بعده...

---

[1] - يرد هذا النقد لدى سعيد في كتاباته عن الاستشراق الذي يتولى تمثيل المجتمعات العربية وتاريخها...انظر في هذا الشأن خاصة الاستشراق الفصل الأول، والفصول جميعا.. وتأملات حول المنفى، ص 135.

[2] - نحو نقد العقد الإسلامي،ص134.

[3] - هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ج 2، ص14. ويضيف عنها وعن كوك، بأنهما يعتمدان محض الخيال، ويقول عن بعض كتابات كرون بأنها تشبه الخيال العلمي، ويقول عن كتابها تجارة مكة: « هذا في الواقع ليس كتاب تاريخ، وإنما كتاب برهنة على فكرة تعتمد فيه المؤلفة كل الوسائل المتاحة وغير المتاحة... » ثم يعلل ذلك باستفاضة، ص334-335

[4] - المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد68-69، سبتمبر/أكتوبر، 1989،مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس، ص32.

[5] - نحو نقد العقد الإسلامي، ص 115 .

ثمة مستويات أخرى تتشابه فيما بينها في معاملة التراث ومنها استبعاد التراث من الحقل العلمي والبحثي والعلمي باعتبار كونه مرجعية أو باعتبار كونه مرجعية أو باعتبار كونه حقيقيا بأن يكون كذلك، وهذا أحد أشكالها الأبرز والذي يعبر عنه أركون من خلال استحضار مرجعية أخرى إغريقية كالتي مرت بنا، وهي اقتباسه الحرفي والعملي لمقولة ريكور،

« c'est donc de la doxa des Grecs qu'il faut partir »[1]، ويعبر عنه في شكل آخر وهو إطلاقه تسمية " العقل الإسلامي " عليه وهي أيضا تسمية تصنيفية، كما أن معناه وخصائصه أكثر تصنيفية واحتقارا من اسمه ويضعه في مقابل العقل على طريقة الغرب أو فلاسفة اليونان، ومن الأمثلة الكثيرة ما جاء في ثنائه على " مسكويه " وكيف اكتشفه ! يقول مبينا ميزاته التي يحصرها في شيء واحد « لقد فتح لي هذا المفكر آفاقا واسعة لأني وجدت لديه حرية مدهشة في التفكير قياسا على دوغمائية العقل الديني السائد. ووجدت أنه يستخدم العقل على طريقة فلاسفة اليونان. لقد هضم فعلا الفكر الإغريقي الذي كانت نصوصه قد ترجمت سابقا إلى العربية قبل أن يولد مسكويه... »[2].

إنه يذكر هذا المعيار دونما حرج، إن تبنى زيد من المفكرين فلسفة اليونان والإغريق. وأثنى عليه وعدَّه نموذجا علميا للاقتداء به يجب تقليده، وإن خالف هذا الأمثل السامي أو العلوي صب عليه غضبه ووصمه بالظلام والانغلاق، مع أن الانغلاق يكمن في تبني مسار بشري واحد والتعصب له باعتباره الصحيح الوحيد وغيره ليس بشيء وخاصة إن كان له أثر من دين وفي الواقع هذه دوغمائية أشد انغلاقا من الدوغمائيات التي من ينتقدها؛ لأنه في هذا التماهي الكامل والذوبان أو الفناء في هذا النموذج لن تبقى له ذات تعقل أو تمارس النقد الذي يدعو إليه، إنه يغيب ويختفي إذا تذكر النموذج اليوناني، أو الغربي مطلقا...

يذهب أركون في سياقات كثيرة إلى نفي وجود ذروة عليا للمرجعية، وهي نفي مطلق لكل مرجعية عليا ذات سلطة مقدمة، تصادق أولا تصادق على القرارات البشرية، وهو إذ يقدم على إنكار تلك المرجعية على العقل الإنساني مطلقا فهو ينفيها بشكل ضمني عن التراث الإسلامي وعن كل مصدر له حاز مكانة المرجعية بل ويسميه وهما، في منتزع لنفي كل مرجعية علوية [3]، وهذا الإجراء وإن كان ضمنيا فإنه إلغاء صريح فضلا عن تقرير نفي المرجعية عن المصادر الدينية بوصفها وهما، وهو قطع عن الأصل وإلحاق بأصل آخر، لكنه ليس من جنس المقطوع بل من غيره المباين له.

وفي سياق تناول العقل والمرجعية والتراث لدى أركون تجدر الإشارة إلى صنفين من المواقف التي ينبغي التفريق بينها عرضا لا تبنيا؛ وهي تتعلق بالتراث في الجوهر، وتبناها بعض الباحثين على اختلاف

---

1 - Islam to reform or to subvert?, p93. -

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 330.

3 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 43.

مشاربهم أو اتفاقها..فيمكن معاينة موقفين يرى أحدهما ضرورة إحداث قطيعة إبستيمولوجية قبل كل دراسة حيث تتطلبها موضوعية تلك الدراسة، رغم الدعوى فيها واستحالة تحققها، ولا نجد إرفاق هذا الرأي الذي يطالب بالقطيعة بكيفية تحقيقها ولا بشروطها كالذي يرد في الفقرة : « مسألة المنهج مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة "علمية " موضوعية، إذا بقي هو أعني الدارس في مستوى ذلك التراث. لا بد له قبل كل شيء، أن يعي ضرورية القطيعة مع التراث وأن يقدم عليها. كم من باحث يتكلم عليها كموضوع، وهو نفسه غير قادر على تحقيقها؟ فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون أبدا في مستوى المستشرقين إذا نفي أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة » [1]. أما الموقف الثاني الذي يضع التراث موضع الضد ويتجاوز الحياد المعرفي مع الاعتراف بالكيان التراثي وتناوله بالدراسة – إلى الإلغاء بشتى الطرق.

ثانيا:العقل "الإسلامي" في مقاربة أركون؛ العقل الذي لا يعقل:

فالمراد هو ضرورة التمييز بين التفريق وبين مواقف علمية ومنهجية من التراث حتى لو كانت معاكسة له. فبين من يقرر أن « حضور المنطق الأرسطي، عند أنصار المسلمين وعند خصومه، لا يدل على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل، لأن العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها، ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر. سمته أنه عقل المطلق لأنه وعاء لعلم مطلق. والعلم المطلق إذا لم يحدد، هو بالضرورة علم سابق على كل عقل. فلا نقع في تمحيص طرق العقل، أي المنطق. في هذا الإطار قد ينظر فيه كصناعة، لكن لا لتطويره بل لنقضه من الأساس والاستراحة منه »[2]، وهو موقف ذو مضمون معرفي يتعلق بالعقل في الثقافة أو التراث الإسلاميين، فقد يعبر عن موقف معرفي صحيح أو خاطئ، لكن قاعدته الاعتبارية في الحكم موجودة، وإذا ما قارناه بموقف ثان، نجده لدى أركون يتناول فيه العقل ودوره في فضاء المعرفة الإسلامية حيث يقتصر هذا العقل على فعل محدد من وجوه غير محددة في ذاتها، وغير مفصلة، وتفتقر للتدقيق في وظيفتها.

ذلك أن أركون يقدم فضاء المعرفة الذي يعتمد على الكتاب المقدس المنزل " مع إثبات مجازية النزول الذي يدل على التعالي – باعتباره ممهدا تماما ومهيئا مليئا ، فنستنتج أن لا يجد العقل فيه عملا لأنه مكتمل ربما، ومن ثم فهو يحصر دلالة الأمر في قوله جل وعلا (تعقلون) في أن يعرف المرء كيف يتعرف، ووظائف والحس محصورة جدا في بدائية عقلية وحسية تفهم من قوله: « ويكفي أن يعرف المرء كيف يتعرف، أو يعقل (هذا هو معنى يعقلون أو تعقلون في القرآن)، أقول يكفي المرء أن يسمع، وقلب لكي يستنبط. وهذه هي الأعضاء الميتافيزيقية الثلاثة طبقا للوظائف التي يحددها القرآن »[3] .

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط 2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1997، ص 11.

[2] - السابق، ص 162، 163.

[3] - الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 183.

طبعا لا يبين أركون أسسه في تحديد هذه الوظائف المحدودة للعقل والحس، ولا يبررها أيضا، ويعلنها بإطلاق وحصر، ثم يكمل توضيح وظيفة العقل في الفقرات التالية لكلامه السابق بأن الكتاب المقدس الذي نزل " بمبادرة من الله " كما يحلو له أن يعبر عن القرآن ونزوله في عقيدة من يؤمن به أتى بالحقيقة كلها مما يجعل العقل معفى في هذا الفضاء المعرفي من البحث في الحقائق الماورئية وغيرها من الحقائق، لأن « الحقيقة المطلقة والعدالة المثالية تحققت إلى الأبد الآبدين» ، وإذ يقدم دور العقل في فضاء مكتمل على هذا النحو، فإنه يقوم بإنهاء مسارات المعرفة قبل البدء بها وتعطيل وظائف العقل في قراءته هذه المبتسرة والمغلقة، ثم يصف الوحي بأنه أغلق المجالات المعرفية وأنها ها بحقائقه المطلقة، وبأن الأرثوذكسية الإسلامية نظمت الفضاء المعرفي كما تشتهي، وهكذا يعطل العقل في الإسلام في الصورة التي تولى أركون تقديمها عنه، كفاعل في تاريخ الفكر الإسلامي، ومعبر عنه أو ممثل له كما يعين نفسه مرارا لهذه المهمة. غير أنه يبقى له وظيفة أخرى يكشفها عن ما لديه وهي الدهشة والتعجب فهو مطالب بهما، لأن « الآيات تنبه على ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة »[1]، وهذا بيان لا يخلو من تهكم.

فبعد أن يحصر وظيفة العقل فيما ذكره، وينزع عنه سمة التفكير والتعقل حين يلمح إليها أو يقررها بالأحرى حين يشرع في دراسة مقررات الإدراك في القرآن ، ويؤكد في معرض ما يسميه بدراسة الموقع البسيكولوجي الألسني التحسس والتصور في القرآن، على خلوه حسب زعمه من معان لخلوه من ألفاظها وهي جملة ألفاظ عقل وعاقل ومعقول وتعقل ؛ وهي كما يقول : « غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل / يعقل » ومن ثم فالتحليلات الأولية للغة بحسبه تحيله إلى مادة عقل التي تعني " بالمعنى العربي البدوي" « ربط حيوانا من رجليه من أجل حجزه لكيلا يفلت، ثم إنها تعني أيضا دفع ثمن الدم والتراجع عن تنفيذ قانون القصاص» وهو في الواقع لم يطبق دراسة الموقع البسيكولوجي إلا لشيء بل طبق روحا أنثروبولوجية ومعطياتها على مجتمعات ولغة جعلها بالقسر لا تعرف من العقل إلا الربط والقصاص، وتصوراتها لا تعرف الفصل أو التركيب بل إنها في لغتها العالمة أو الفصحى لا تعرف إلا معنى الحجز أو الربط والتذكر، ثم التعرف على الشيء ولا تعرف معنى آخر ليؤكد ذلك المترجم والشارح الذي يخشى أن تلتبس هذه المرادفات الكثيرة على القارئ فيفهم منها معنى إيجابيا وذا قيمة فيبادر إلى تأكيد المؤكد[2] الذي تصرِّح به صياغة أركون ولهجته وألفاظه الدقيقة حين يعزل معنى العقل عن لفظه في اللغة العربية وفي استعمال القرآن، ولأن عمل العقل يعد فعلا إنسانيا راقيا وعلميا ، فإنه ينفي وجوده

---

[1] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 194.

[2] - يقول في هامش الصفحة: " ينبغي أن لا تظن أن كثرة هذه المفردات تشكل وجود العقل بالمعنى الفلسفي الأرسطي الذي لم يدخل الساحة الثقافية العربية والإسلامية إلا فيما بعد، السابق، ص 194.

ووجود كل عمل فكري يحلل أو يركب، ويمنع أن يكون للعقل عمل في التراث، كما يمنع كل ما في معنى العقل أو بالأحرى يعقلون، وحجته القوية القائمة هي انتفاء وجود كلمة عقل " من ثم فالصيغة الموجودة بالإضافة للمعاني السابقة "؛ الحجز والربط والتذكر والتعرف على الشيء « تعني هنا عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب القرآن) التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرف عليه. إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل / يعقل يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ »[1].

ثم يسارع أركون في ربط مراداته حول العقل باعتبارها دلالات متضمنة في العلامات – الرموز، لمنحها شرعية ألسنية فيكون نفي العقل بختم ألسني، وهكذا يعبر أركون من خلال تحليلات كثيرة المصادر على اقتناص ما يحول له إفراغ صيغ العقل الموجودة في القرآن من كل محتوى يفيد عملا عقليا متكاملا، فهي صيغ العقل لا يعقل، فالعقل الذي يعقل هو الأوربي والأرسطي، وبات الأمر لا يحتاج إلى دليل ولا إلى قرينة فهو أدل منهما على مراده في تقديم العقل في استعمال مصادر الدين الإسلامي والمعرفة – في مجاليهما أي في القرآن وفي اللغة وهي المسلك الأول المؤدي إلى الفهم على معنى أحادي بسيط لا يؤهل لأي معرفة ويكشف نزعة شعوبية وأخرى مركزية مسيطرة وعميقة، ثم يتبع ذلك مؤكدا ومضيفا بقوله: "ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب كما يتجلى ذلك واضحا في آيات عديدة م فللقرآن على الرغم من أن وصف أو ذكر الحالات السلبية يغلب في القرآن على وصف الحالات الإيجابية (من مثل القلب الذي يفقه ويعلم ويتلقى ويخشى الله)...، هكذا ينبغي إذن ألا نبني أوهاما كثيرة على تواتر المفردات ذات التكوينات العقلية في القرآن »[2].

*** / العقل والربط:**

والشاهد في هذا العرض هو إغلاقه المعاني وتعطيلها في كل ما يحتمل الفهم، ثم حكمه على العقل في القرآن وفي الإسلام بخلوه من معنى الإدراك الواعي، ومن معنى التفكير المركب والمتكامل، وخلوه من القدرة على أداء عمليات عقلية كالتحليل والتركيب وغيرهما ، ولننظر إلى هذه الفقرة التي يجيب فيها عن سؤال حول معنى العقل في القرآن، فيبدأ بالتأكيد على أن القرآن كتاب ديني فحسب والديني عنده لا عقل فيه ولا علم، ومن ثم فإن معنى أفلا ينظرون؟ أفلا يعقلون؟ أفلا يتدبرون؟ لا تعني المعنى الحديث للعقل ؛ لأنه يقسم معاني العقل إلى قديم وحديث ؛ فالحديث منه يمنحه للمعنى الأرسطي والغربي أ ما القديم وهو(الربط) فيجعله من نصيب القرآن والثقافة الناتجة عنه ! وهو محدود جدا ولا يفيد العقل ولا الفهم كما في قوله : « ينبغي أن نعلم بأن للعقل تاريخا وصيرورة تاريخية، بمعنى أنه يتحول ويتغير عبر العصور

---

[1] - المرجع نفسه، ص 194.

[2] - السابق، ص 194.

وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية...وعندما تتردد في القرآن كثيرا عبارة " أفلا تعقلون؟" فإن ذلك يعني بشكل أساسي أفلا ترون عجائب الله في خلقه؟ أفلا تلمحونها؟ لما لا تؤمنون بي؟ أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبينها لكم؟ أفلا تشكرون ربكم على النعم التي رزقكم بها؟ ... الخ وبالتالي فالمعنى الأولي أو التزامني لكلمة عقل في القرآن تعني مجرد الربط، أي إقامة علاقة معينة، أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين : بين السماء والتعالي، وبين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد وغضب الخالق وجبروته...الخ. ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو إلى المجال اللغوي العربي. نظرة العقل في القرآن نتركز على الكلام أي على العلامات والآيات »[1].

وهذا هو التأسيس العلمي بواسطة تفسير القرآن بعلوم إنسانية حديثة من أجل التحقير بعقل وثقافة وعلم اكتساب سماوي جامع ومهمة وبأمة تؤمن به وعلم شهد عليه التاريخ و الحضارة؛ فالسيميائيات إنما تؤدي هنا دور الانتربولوجيا، وتوظيف أركون إياهما كان لصالح الحد من مفهوم العقل ودوره في القرآن سواء من خلال الرمز أو المعنى التزامني وليتهم أودعوا تلك العلوم شيئا من الحياء !

وهو وإن تذرع بالبسيكولوجيا الألسنية أو بسواها فإن ناتج عمله الفعلي هو الحط من معنى العقل في القرآن ومن قيمته، بل وتكريس هذا الحط بواسطة منهجية تندرج ضمن اختصاص يوصف بأنه عملي . كما تجب الإشارة إلى هذا النقد الموجه لتناوله للعقل، لا يخترق نوع الإدراك إن كان بالعقل أو بالقلب ولا طبقاته ولا ذاتية ولا طبيعته إن كان نوع الوعي فيها مركب وقابل للتجزء أو هو نوع من الوعي " الذي لا يتجزأ " ! لا شك أن العبارة منه تحمل الكثير من الوصف السلبي المجمل بدلالات البدائية والشيء والصلابة ! وإن يتوجه هذا النقد نحو قيامه بتحديد أنواع الإدراك ! ووضعها في سلم عمودي تقويمي ويضفي عليها أحكامه؛ فيلصق ما قد صنفه بدائيا وبسيطا وأدنى مع مفاهيم العقل وصيغه في القرآن، وما يصنفه أعلى وأرض مع الأوربي، دون أن يكلف نفسه بيان ما خول له الاضطلاع بالتصنيف والتوزيع ولا بيان المعايير التي على أساسها أجرى توزيعه وفق عقول البشرية وأديانها.

هذا، ولأن موضوع هذا البحث يتقاطع في كل مضامينه مع موضوع العقل عنده، فالمراد هنا هو الإشارة إلى شيء من مواقفه من التراث التي يقدمها في قالب تحليلي ألسني، ويعطي من خلالها نتائج مفهومية تتمثل في أحكام وفي التصورات الأساسية للعقل ولوظائفه ومعانيه ودلالات الصيغ الواردة في حقله. وهذا الإجراء الخطير يتطلب مسؤولية أخلاقية قبل المسؤولية العلمية، وإذا كان العقل يشكل المركز من التراث وحاز لديه أهمية خاصة، فكذلك من المهم الإشارة بعده إلى مظاهر وأشكال أخرى منه يقدم جانبا من رؤيته للتراث والإشارات السابقة لا تعكس إطلاقا اهتمامه ولا جهوده في دراسة " العقل الإسلامي " كما يصنفه أو يسميه، ونقده الموجه واسع جدا وإن كان مؤداه واحدا، ومفاهيمه لديه تدور

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 285.

حول المغلقات، وما لا يسمح فيه بالتفكير وبين ما يستحيل، فمادته النقدية للعقل ضخمة وإن كانت مكررة شكلا ومضمونا. وقد تناوله من مداخل مختلفة مثل تناوله في القرآن على النحو الذي نحن فيه ،وتارة من حيث نقد مصادر العقل الإسلامي المتمثلة في الوحي ، وأخرى من خلال نقد ما يسميه "الأصولية" التي يشهد العالم الإسلامي حاليا أو الفكر الأصولي الذي تعاقب على مراحل التاريخ الإسلامي وطبعها جميعا والذي مصدره هو القرآن كما يقول.

لقد تناول كثير من الدارسين "العقل الإسلامي" لدى أركون بالشرح والتعريف ليستخرجوا أصول رؤيته لهذا العقل في كونه عقلا ذا أصل إلهي، و أنه عقل السياج الدوغمائي المغلق وعقل "دين المعنى" وهلم جرا، و من هذه الشروح ما ورد في كتاب اشتمل على دراسة للعقل الإسلامي ونقده لدى محمد أركون، وهي توضح منهجية في دراسة العقل الإسلامي وقد كانت كتابة مؤكدة لمذاهبه [1]، شارحة معجبة، وكُتبت لصالح المنهج الذي تبناه أركون وقدم فيه دراساته وسوقه ا، ولا نجد صاحب الدراسة يحرك ساكنا في نقده، بل يعيد تقديمه في كتابة يصح عليها وصفه لكتاب السيرة النبوية "بالكتابة التبجيلية" !

وأيا يكن شكل تناول " أركون " للعقل الإسلامي وكيفية تقديمه ثم كيفية إصلاحه لديه، وهو في أبرز صوره إصلاح بالإلحاق بالعقل الأمثل الأكمل ! وهو الغربي، ذلك الإصلاح الذي يتم على مراحل طويلة لإدراجه ضمن النموذج الملحق به وهو العقل الغربي، الذي يصفه بعبارته: « الذي تفوق على كل شعوب الأرض»[2]، فإنه من الضروري الاهتمام بمناقشة الفرق بين التناول الغربي للعقل عنده من قبل فلاسفته الذين هدموا أو فككوا العقل ضمن أطرهم التاريخية والحضارية ، ليعطوا بدائل وإصلاحات من ذواتهم ومن مرجعياتهم تنسجم مع كل مكونات العقل لديهم مرجعية وثقافة ورؤى . فإذا توجه أحد مفكريهم بنقد نحو جانب من بناء فكري وفلسفي فمن أجل بناء آخر ، ولم يعرف منهم من يهدم الكل وإنما يحرص عليه ليعود فينتظم فيه، ولو بشكل جديد وبتماسك، ثم إنهم وإن أزاحوا بعضه، لكنه يظل إصلاحا ضمن الذات ومن أجلها ، أما مقترحات " أركون " التي تهدم الأصل والذات لتلحق بغيرها من ذوات الآخرين، وتقتلع مرجعيتها لتنغرس في مرجعية غيرها، فإنها من قبيل الخطل الذي لا أصل له من شيء. وأركون وإن كان حريصا على القطيعة مع التراث الإسلامي وعلى التصالح مع إرث الغرب العقلي فإنه لا يشبه فلاسفتهم ولا مؤرخيهم في شيء حين ناقشوا الواقعات التي جدت " كموت الإله " أو موت الإنسان"[3] أو غيرهما لتدارك التحول في مسار الفكر الإنساني والانسجام معه بما ابتكروه لأنفسهم من نظرات وتطوير للذات

---

[1] - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، مايو2005، دار الطليعة، بيروت، ص 79 وما بعدها...

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 317.

[3] - فوكو، هم الحقيقة، ص 30، 31.

المفكرة لديهم لا فرحا بالواقعات ، وكان نوع جهدهم على شاكلتهم ولم يلتفتوا لشاكلات غيرهم، وفي هذا يكمن الفرق المتجذر بينهم وبين المثال الذي أمامنا...

ثالثا: التراث وأشكال الوهم؛ المجتمعات وتوهم الخلاص:

ما تتكرر ملاحظته على مقاربات أركون، وتتعين الإشارة إليه، في النماذج التي يشتغل عليها، أو العينات التي يطبق عليها، هو إمكان تصنيفها تحت أكثر من موضوع في آن واحد، وإمكان معالجتها ضمن أكثر من سياق، وهو ما يعتبر تناول موضوعاته من حيث التصنيف وتشابك الموضوعات فيها وتقاطعاتها المنهجية، وليس من حيث أهمية موضوعها ومضمونها.

ومما يمكن إدراجه ضمن موقف أركون من التراث الذي يعده وهما من وجوه ؛ أحدها قد مضى ذكره وهو منهجي صرف، والثاني يتعلق بعلاقة المسلمين بالتراث تلك العلاقة التي يمكننا أن نطلق عليها اسم الوهم فقط من خلال تحليل تقدم به أركون لمحاولة كشف موقع التراث وحقيقته ودوره في حياة المسلمين، حيث يتوجه إلى تحديد وظائف له يتساوى فيها التطرف مع الغرابة ! فبعد أن يعرض إلى واقع التراث وبعض المواقف ومقترحاته حوله يقول: « يخيل إليّ أن بعض المثقفين العرب يريدون نقد التراث أو حتى إزالته كليا دون أن يطرحوا مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل،... ينبغي تقديم البديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة » ، ثم يضيف مبينا وجهة نظره ومفصلا أحكامه وتقويماته حول التراث « بما أن الأيديولوجيا، التراثية تضغط كثيرا علينا الآن وبأقصى سرعة، ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلص من ماضوية التراث أومن رواسبه التي تشتد إلى الأسفل أو إلى الوراء إلا إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث ! هذا وهم وسراب. أضف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية فهو يقدم أفق الأمل بملايين البشر المحرومين من كل شيء، وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم ماديا فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا شيء لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل...» [1]

فالفقرة السابقة اشتملت على إشكاليات عدة، والذي أود التركيز عليه وعزله عن سواه من الإشكاليات السابقة هو علاقة العرب والمسلمين بتراثهم وطبيعتها وكيفية مقاربته إياها وتناولها من قبله ؛ فهي التي تتصل بمرحلة النقد الحالية أكثر من إشكالية كيفية التخلص من التراث من قِبل من وصفهم بالمثقفين أومن

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 319.

قِبله وفق المرحلة التي يطرحها ، يلاحظ أنه يحصر العلاقة أو الرابط الذي يجمع المسلمين بتراثهم في أنه يمثل لهم " أملا " وفق ألفاظه المستعملة ويمثل لهم "وهما " - باعتبار المعنى - يساعدهم في نسيان أحوالهم المزرية وحرمانهم، وطبعا لن يقدم لهم شيئا ولا يتصور عاقل منه ذلك، وفق المقارنة المادية العاجلة التي يجريها، ثم إن الرحمة بحالهم تقتضي أن لا يصرَّح لهم بالحقيقة التي تصدم أحاسيسهم، فهم يحتاجون إلى هذا الأمل على الرغم من أنه غير صحيح، ولكن الإنسانية تقتضي ذلك !

إن المضامين الواردة هنا لا تحتاج للجواب أو الدحض فخطؤها بيِّن لا يلتبس، وتمسكهم إنما هو ناشئ عن عقيدة راسخة لا عن طمع متوهم، ومن ثم ربما ساغ الانتقال إلى طبيعة تناوله وحديثه عن العرب والمسلمين.

إن عبارة " الملايين الجائعة" و" ملايين البشر المحرومين من كل شيء " [1] لا ترد لديه في هذه الفقرة فحسب ليصور كيف يتوهم المسلمون خلاصهم في التراث فيتمسكون به، بل إنها واحدة من جملة عبارات ذات ألفاظ متشابهة يصف بها الأمة الإسلامية والعربية أو لنقل تخفيفا الشعوب العربية والإسلامية؛ إذ يرد الوصف ذاته في فقرة له مشابهة جاء فيها « وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة أفقا للخلاص، وهم يتعلقون به كخشية أمل وحيدة ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو ان تحتقر معتقداتهم »[2] وقد ورد كلامه هذا في سياق سرده مرحلة عصبية من حياته هي محنته مع جريدة " Le monde " الفرنسية... ثم لا يلبث ذلك الوصف الثابت أن يأتي مرة أخرى في سياق متغير وفي هذا الموضع يتحدث عن نفسه وموقعه الفكري وعن المثقفين النادرين الذين غطت عليهم سلطات رجال الدين الذين يؤدون وظائف مزدوجة نوعها الأول يتوجه نحو خدمة السلطات السياسية والأنظمة فاقدة المشروعية كما يعرفها، ونوع الوظائف الثاني هو« تقديم الأمل للطبقات الاجتماعية البائسة أو الجماهير الجائعة التي لا تملك شيئا يذكر »[3] يمكن تفسير دوافعه الكثيرة؛ ولكن بإمكاننا أيضا أن نقرأ هذا الوصف كانتقام أو شتم وجهه لفئة واسعة وكبيرة العدد من الناس ، فضلت عينة من العلماء والمفكرين، على صنف مثقفين هو منهم، لم تلتفت إليهم، ولم تقم لهم وزنا ، ولها في ذلك أسبابها الموضوعية والمقنعة بالنسبة لها على الأقل! فبرر في المقابل موقفه وزملاءه بأنهم نادرون، وتلك جماهير جائعة لم ترق إلى الاستماع لطبقة نادرة ونخبوية فلم تعرف قدرها ! يتكرر وصف المسلمين والعرب بالجوعى مرة أخرى ولكن هذه المرة يأتي مقرونا بتهمة التطرف بالأحرى بالوصف لا بالتهمة لأنه حكم لازم أثبته ولم يناقشه:« فالمسلمون ليسوا متطرفين حبا بالتطرف كما يتوهم بعضهم، وإنما لأنهم جوعى،

---

1 - السابق، ص 319.

2 - نفسه، ص 318.

3 - نفسه، ص 27.

مقهورون، محتقرون في إنسانيتهم وفي عقر دارهم »[1]، ومثلها جمل تحقيقية أخرى يفتتح بها لتقريرات مفروغ منها كقوله أيضا : « وإذن فالتعصب والعنف ليس حكرا على الإسلام...» [2] ثم يواصل تحليله أو إثباتاته التي تعتمد على المقدمات الكلية اليقينية السابقة . لا شك أن تكرر الجملة ذات المعنى المركزي الموحى بالكثرة والجوع – وكلها في كتاب واحد كما تبين الإحالات . ولا يجد غيرها من الجمل التي يعبر بها عن الأمة العربية والإسلامية ، كل ذلك يكشف عن موقفه الصريح فمضمونها كسابقه لا يتطلب نقضا ولا ردا، فهو منطق كريه يوحي بالازدراء والاحتقار إلى الأمة التي يفترض أنه منها ! خاصة حين تحول لديه إلى وصف معرّف يتكرر مرارا ولا يبدل، بل تضاف إليه أوصاف أخرى كالتطرف والعنف.

وحين يحلل أوضاع المجتمعات العربية والإسلامية لا يسميها إلا " بالبلاد الفقيرة والمنكوبة " والمتهمة "بالجهل والظلامية" من قبل "الدول الكبرى" أي الغربية التي لا تساعدها في تحسين أوضاعها الاقتصادية كي " يتراجع التطرف " .. وعلى الرغم من كونه يتكلم كمن يهتم لأمرها، إلا أن ذلك لا يخفي ما يقرره من أحكام نهائية في حق المسلمين هي ذاتها ما يروجه عنها الغرب، ليخلص في آخر تحليلاته إلى صريح موقفه الذي يلخصه ويلخص معه المجتمعات العربية والإسلامية في كلمات ثلاث يؤكد وجودها بعد أن يبرر أسبابها ويختم قائلا: « وهكذا يزداد الشمال غنى على غنى، والجنوب فقرا على فقر، ثم يقولون لك: التعصب، الإرهاب، الإسلاميين!... »[3]

والشاهد في عرض بعض ما صرح به من توصيف سلبي وازدرائي ومحقر للعرب والمسلمين، أنه يندرج ضمن رؤية يصنف فيها المجتمعات إلى عليا ودنيا، وهي من آثار وتبعات الإسقاطات الأنتروبولوجية التي يعترض على من يعدها علما استعماريا. وينسب هذا القول للمتعربين ولفترة زمنية هي بين 70-80[4] . وهي في الواقع تهمة توجه إلى صنف من العلوم الإنسانية التي تتوجه لدراسة شعوب إفريقيا وآسيا ويكفي تحديدها بهذه الأعراف والمجتمعات مطمع الاستعمار لتؤكد التهمة جدا ، خاصة وأن الجهة التي تقوم بالدراسة وتتولى الأمر هي أوربا والغرب ! بل مسلماتها في الواقع كامنة في مقدماتهِ القبلية، ولا يزيد على أنه يعبر عنها . وتجده يورد خطابا مزدوجا يحول في شق منه التراث إلى مجرد وهم، وينفي عنه كل أهمية أو مقدرة يتجاوز بها الأزمات.. بينما يعلق في الشق الثاني من خطابه في هذا الشأن الأمل الكبير والمسؤولية الكاملة على مؤسسات الغرب السياسية. تساهم العلوم الحديثة التي يعتمدها أركون في كل دراسة يتناولها حول العالم الإسلامي ومكونات تراثه ومصادره – في الحكم عليها، وفي تصويرها بطابع يصنفها، وتلك العلوم في أصلها كالأنتروبولوجيا مصنِّفة لا يمكن إجراؤها إلا بعد

[1] - نفسه، ص 296.
[2] - نفسه، ص 294.
[3] - السابق، ص 297.
[4] - Humanisme et Islam, p 26.

تحديد يعزل مجتمعات تُعَد حالات للدراسة في دائرة تخصصهم. وهذه الحالات لا تعمم على كل المجتمعات ولا الدراسة، ولا يستقيم إجراؤها على الذات، فلا بد أن تكون من خارجها ! وهكذا؛ ففي منهجية " أركون " في مقاربة حالات فكرية وتاريخية كالتي تولى اقتراحها ورسم كيفيتها والمتمثلة في كتابة " تاريخ مشترك " فإنه أكد على إحدى أهم مراحلها وهي التوجه لمجتمعات البلدين المستعمر والمستعمر بالدراسة الأنتروبولوجية والسوسيولوجية، وما سواهما ؛ ولكنه حين تابع سرد الخطوات التطبيقية اتضح أن الأمر يقتصر على ما أسماه "باستكشاف" المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بشكل علمي تاريخي دقيق من أجل تشخيص الأمراض والمشاكل التي تعاني منها ، ويعد بأن هذه الدراسة على المجتمعات " الخاصة " ستؤدي إلى نتائج مثمرة، والممارسة في حد ذاتها استعمارية تجاه بلاد كانت مستعمرة سابقا لأنها تتخبط في مشكلات، وحدها أما الغربية فلا تحتاج لشيء [1]، وهذا تكريس لمحددات نظرة للذات قبل أن تكرِّس نظرة للعالم العربي والإسلامي، إنه يمضي في تعبيد مسارات يتناول عبرها كل ما يخص العرب والمسلمين، والمجتمعات المعاصرة منها، في خلص إلى نمط من التحقير المغطى بالدراسة والتحليل؛ ، ثم يعمم تلك النظرة على تاريخ هذه الشعوب ليتناول بها علومها وثقافتها ضمن نوع مقاربة أنتروبولوجية تنفي عن المجتمعات التي تلقت الوحي وعاصرت النبي عليه الصلاة والسلام كل مظهر علمي وثقافي حين يقضي على كل تأسيس علمي أو ثقافي أو قيمي بتصنيفهم ضمن مجتمعات متوحشة طوطمية ولا تعرف الكتابة، ولها أوانها من الدراسة لأنه بنى عليها تقسيمه القرآن بين شفهي وكتابي.

إن التصنيف في حد ذاته قسري، لأنها مجتمعات " تعرف الكتابة "، والدراسة الغطاء التي تستغل من أجل نزع الاحترام عن ملامح الحياة في تلك الفترة الزمنية من خلال محاكمتها إلى زمن آخر وظروفه وهذه مغالطة منهجية كبرى ولا أخلاقية، ولكن ما هو أخطر وأسوأ من محاكمة الوسائل وظروف الحياة زمن إلى زمن آخر، هو تقسيم المعاني والمفاهيم على الأهم الأعراف والأزمنة التاريخية كما شهدناه لدى أركون في مثال مفهوم العقل والتعقل وفقدانهما في القرآن والثقافة الإسلامية.

لقد تحولت دلالات الأمثلة السابقة من الإشارات إلى المركزية الغربية الكامنة، والنزعة المحقرة المتقاطعة مع النزعة الشعوبية، ولكنها تفضلها في ممارسات أكبر وإجراءات أوسع وتفوقها دلالة في التحقير والحد من قيمة العرب والمسلمين – إلى منهجية يختار لها أركون في مقاربته الأمثلة والدراسات الرائدة التي يقتدي بها من أجل حد المفاهيم والدلالات في القرآن ، ومن ثم يحد من عقل وخطاب ودين وتاريخ وأمة ليصنفها أدنى ويحاول تقزيمها ، أو هدم البنى العميقة فيها يستدعي أركون بعض الدراسات ليقول بواسطتها بأن المعاني زمن نزول القرآن لم تكن ذات المعاني المتداولة في عصرنا وهذا يعود في

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 45.

نظره إلى وظائف المعجم اللفظي المطبق آنذاك على جماعات الفاعلين الموجودين في الساحة، وهم متنافسون، والمؤيدون يستعملون عبارات استشرافية تحدد الهدف الأعظم وهو المتمثل « بكل بساطة بـ (رب العالمين) الذي كان يعني آنذاك (رب القبائل)» [1]. ثم يشيد بعملها هذا الذي يعده قراءة تاريخية محضة وتزامنية لنصوص وعبارات مثبتة، ويذكر بأنه يحاول بلورة نتائجها من أجل إعادة تحديد الاعتقاد وبالتالي تحديد مكانة الحقيقية الدينية[2].

وهو لا يحدد الاعتقاد ومعناه ومكانة الحقيقة فيه بل يضع اعتقادا ومعنى ومكانة ثم ينسبها بقوة تلك الدراسات ذات التوجه المعلن للقرآن وللإسلام. فالكتاب الذي اعتمده هو بعنوان :

" Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet" أو" رب القبائل، إسلام محمد " وكان الأولى أن تترجم بماهوميت وهو إجراء تحريفي عمدي لإسمه عليه الصلاة والسلام يدخل ضمن ممارسة وإجراء عدائي ذي دلالة سلبية جدا ولا يقره العلم ولا الأدب لتقول المؤلفة الرائدة لدى أركون " جاكلين شابي" بأن المعنى لا يتسع لأكبر من تصورها المحدود بالقبائل ، ثم تقدمها في قالب من الاختصاصات العلمية الإنسانية وتقدم على وظيفة المفسر فتعطي مدلولا للعالمين جديدا هو القبائل ولم يتحدث كلاهما عن مدلول " رب كل شيء ". إن ما يقال عن اعتماد أركون لجاكلين شابي هو ما قيل عن باتريسيا كرون، فهذه بدورها لا تخلو دراساتها من النظرة المسبقة، وكتابها السابق ذكره، يسعى لوضع النبي عليه الصلاة والسلام في الإطار القبلي الضيق[3].

توجهت الإشارات السابقة إلى البحث والإضاءة على أمثلة تبين أثر المركزية الأوربية في صياغة مواقف أركون من مكونات الذات ومن التراث ، ومن مصادره ومن اللغة العربية ، ومن العقل في القرآن والإسلام ومن غيرها من الموضوعات، لتكشف الأمثلة وصياغتها عنده أن أثر المركزية لديه لم يكن مباشرا بل كان وفق أسلوب ، ووفق أطر علمية أيضا ، تسمى سيميائيات وأنثروبولوجيا وسوسيولوجيا! وغيرها من المرجعيات والأسس الفلسفية التي يؤسس بها للاعلمية ولا عقلانية كل ما اشتمل عليه القرآن والدين الإسلامي وكل الأديان حين يضع الخطاب الديني في مقابل الخطاب العلمي [4]. فوظيفة خطابه في ظاهرها تحول الناس إلى نوع من الخطاب والمنهج الماديين لا العلميين، لأن ما يقدمه يجب أن يخضع لفحص علمي قبل أن يخضع له التراث الإسلامي ومصادره، وعلمية مناهجه ليست أبدا مسلمة أو بديهية

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 138، 186.

[2] - Jacqueline Chabbi: Le Seigneur des tribus. L'islam de Mohamed, Paris, Noêsis, 1997.

[3] - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ط4، دار الطليعة، بيروت،2008، ص112. وقد تعرض لنقدها في مواضع مختلفة من كتابه مع أنه ينتمي للمدرسة نفسها، حيث تعطي تفسيرات بعيدة ولا علاقة لها بالمعنى سواء في ما يخص القرآن أو الوحي ! ص65،57، وقال عن كتابها السابق بأنه يغمس النبي بصفة مجحفة في الجو المحلي الوثني والقبلي، فيجعل من إله القرآن إلها وربا بدويا، على أن الكتاب يمتاز بجودة البحث الفيلولوجي، وبرؤية، يقول عنها ممتازة، لطقوس الحج ! ص14،13.

[4] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 290، 291.

مفروغا منها كما يعاملها. أما أثر خطابه وهي الوظيفة الأقوى فهي محاولة هدم أو نسف الثقة والمصداقية العلمية عن التراث وعلومه، ومن ثَمَّ ينزلها عن مقام أرفع ويُضيِّقها بعد اتساع في دائرة محدودة، أو يرمي بها في عزلة زمنية يضع لها مواصفات وظروف بدائية يحصرها فيها، بعد أن امتدت عبر كل مراحل التاريخ.

إن خطابه يترك انطباعا قويا باللاعلمية، ومعنى محقِّر ينتج عنه ما يشحن به عباراته كقوله مثلا متحدثا عن منجزات وتطورات ينسبها للإسلام ويعرفهبها الإسلام والقرآن: « فالقرآن أيضا أصبح مترجما الآن إلى كل اللغات المهمة »[1] في نوع إيحاء إلى ارتقاء حصل له مرده هو اللغات التي نقل إليها لا إلى التي نزل بها – مع التذكير طبعا بأن مصطلح النزول باعتبار العقيدة في القرآن، وإذا تذكرنا ما يقدم به كتابة القرآن الكريم وجمعه من كيفية هادمة عند تناول كل مكونات الجمع ظروفا وفاعلين وأدوات، ولو ضربنا مثال الأدوات لوجدناه يصفها في قوله: « يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فورا على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ... واستمر هذا العمل عشرين عاما »[2] .

لا يناقش المعنى باعتبار دلالة الأدوات على انعدام الموثوقية العلمية فلها موضعها، كما أن المؤرخين يثبتون وجود الأدوات اللازمة للتوثيق والكتابة في زمن النبوة، وكان العرب يحسنون الكتابة ويعرفون الرق والبردى[3]، بل إن التحري حول هذا الأمر يأتي من بداياته بنتائج عكس التي يروِّج لها أركون، ولها معانيها التي نحتاج لنفهمها قبل التحقير من شأنها، ومنها الرقاع، وتكون من جلد أو ورق أو كاغد، و"اللخف"[4]، كما أنه لا يعيب وسائل الكتابة بدائيتها ما دامت تحتفظ بالشيء المكتوب عليها، ولكني أركز على استعماله الإيحاء القوى بالتحقير لكل ما يخص ظروف البيئة في جميع القرآن، إنه يحاكمها إلى القرن العشرين وما بعده ، ولم يذكر الأدوات التي استعملها الفلاسفة اليونان !! لأنه يأخذ على العرب أن أم يعرفوا الورق آنذاك ! ويضيفها إلى صيغ أخرى توحي بقوة بأن ظروف جمع القرآن تفتقر لكل الشروط العلمية، وليست هي موضع الشاهد هنا، فضلا عن كونها باطلة ! بل التحقير من خلال تأريخه اللاموثوق لأدوات الكتابة: « بل ويقول لنا التراث بأنه حتى في أثناء حياته فإنهم ابتدأوا يسجلون كتابة بعض الآيات، وهكذا تشكلت مصاحف جزئية مكتوبة على دعامات مادية غير مرضية كورق الشجر أو جذع النخيل أو

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 294.
[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 294.
[3] - جعيط ، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية، ج2، ص22.
[4] - ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص19.

سوى ذلك لأن الورق لم يكن معروفا من جانب العرب آنذاك ، ولن يعرف قبل قرن ونصف على موت النبي أو حتى أكثر أي في أواخر القرن الثامن الميلادي »[1]

وهذه الشروط تخص العرب والمسلمين والقرآن فحسب ولا تخص سواهم، ليؤاخذوا حتى بما لم يقصروا، أو يطالبوا بما لم يطالب به سواهم، ثم إنه من خلالها يحط من وسَائل العصر ومن تعلمه ومما كتبت بها. وكان الغرض في هذا الغرض تقديم أمثلة عامة، ولكنها ذات دلالة عميقة تكشف عن منهجية ظاهرها مادي وباطنها معنوي هدمي، تقويمه سلبي جدا ويكوّن نظرة وحدها يقينية لدى أركون ، مع أنه في زمن " انتهاء اليقينيات"...

[1] - الهوامل والشوامل، ص 145.

الفصل الثالث

مرتكزات تطبيق العلوم الإنسانية في سياق تأويل القرآن

المبحث الأول: المبررات المنهجية لخيارات أركون في قراءته التأويلية للقرآن

المبحث الثاني: القراءة السياسية للقرآن، النواة والجوهر في تأويله لدى أركون

المبحث الأول: المبررات والمداخل المنهجية للتطبيقات (في خاصة دراسة أركون)

هذا شكل من مقاربة الضرورات المُؤسسة لدى أركون والمتطلبة لمشروعه بين الفعلية والتكلف، ومقاربتها يمكن أن تكون بطرق كثيرة، ونلها تؤدي إلى الغاية. ويمكن تصنيفها تحت محاور أو أنواع..

النوع الأول/ إعداد وصناعة المبررات:

تتقاسم جملة من الدعاوى ما يتقدم به أركون من مبررات وضرورات لتطبيقاته؛ يتصدرها البحث الحيُّ والحر، ومبدأ العلمية، وشروط المعرفة والفحص الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء، ومنها أيضا اللامفكر فيه، واتساع دوائره، ومقاومة الآثار الإيديولوجية، ومنافع إسقاط مناهج العلوم الإنسانية الغربية على الإسلام ومجتمعاته وحركاته، وعلى مصادر الإسلام خاصة، وضرورة الاستعانة بها في فهم عقله ذي النحو الخاص – العقل الإسلامي-، وتلك جميعها ميادين قررها لمشاريعه... ولكن التطبيق الفعلي كان يتوجه عمليا نحو الوحي خاصة، ونحو القرآن بشكل متعيِن وأدق. وقد كان أركون مقتفيا نهج المستشرقين في التسديد نحو القرآن مثلما طبقته أجيال المستشرقين الذي أخذ عنهم[1].

غير أن الملاحظ فيما يتعلق برسم الضرورات لتطبيقاته أن تلك الضرورات تتناسب عكسيا من حيث إعلانها وكمِّها مع تطبيقاته وأمثلتها الفعلية لديه؛ فالذي هو عمليا موضوعه المركزي وطبق عليه المناهج بكثافة وتركيز وهو القرآن الكريم وله فيه وضوح في الطرح يفوق كثيرا ما سواه من الموضوعات الأخرى، كانت مبرراته فيه أقل مما قدمه كضرورات لتطبيق المناهج كعلم الاجتماع مثلا على المجتمعات الإسلامية [2]، وعلى كل ما يمكن أن ينسب للإسلام، حيث قدم حوله وابلا من الإلحاحات التي يتطلبها تطبيقه. بل إن أركون جعل من المسلمين والإسلام ومكوِّناتهما جميعا ضرورة في حدّ ذاتها لاستدعاء مشروعه السابق ذكره.

وصف أركون مشروعه أو برنامجه، وكلاهما إطلاق من قبله، عند شروعه في تعريفه بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد» [3]، وهو بالفعل مشروع متشابك، كثير الإشكالات الفرعية، كثير التطبيقات، تتطلبه – في رأي واضعه – ضرورات وإلحاحات كثيرة، حتى بات مشروعه ضرورة في حد ذاته أو

---

[1] - شهدت الدراسات الاستشراقية السلسلة التي توجهت نحو القرآن، وقد استفاد أركون من منجزها، وأبرزهم نولدكه وشاخت وشفالي وبلاشير مؤطره، فضلا عن دراسات جولد تزيهر السابقة لكل المستشرقين وقد استلهمها بشكل مباشر.

[2] - يرى أركون ضرورة طرح مشاكل تلك المجتمعات ومحاولة حلها، لأنها مجتمعات تتوجه نحو ماضيها وتراثها فتجد نفسها تقف أمام فراغ نظري، راجع تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص276.

[3] - المرجع نفسه، ص11.

الضرورة الوحيدة للانتقال من التخلف إلى الحداثة ومن السياجات الدوغمائية إلى التحرير الفكري الذي يقدمه علم الإسلاميات التطبيقية[1].

كانت المعرفة العلمية والفحص واجهة الضرورات التي ساقها أركون لمشروعه كما يتبين في قوله: « إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والأنتروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به... إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط إصلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية» [2]، إنها معرفة تتجاوز - كما يقول – شروطها الجرد والإحصاء إلى التفحص المفضي إلى قلب المنظورات العقلانية والظاهرية للمعرفة والنقد التقليديين، من أجل إظهار المفارقات التي يجدها أركون بين لحظة "ظهور القرآن" على حد اصطلاحه وارتباطه المباشر بالواقع المعاش وبين ما يتَّهم به مفسري القرآن في الفترة الكلاسيكية من قول ما أرادوا لا ما أرادت آيات القرآن ! كما يطمح إلى تكريس ما يطبقه حول كتابات السلف حول سيرة النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته حين يعيد تفحص "الإسنادات" بتطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي يدرس العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة، ومن تلك الكتابات كتاب الرجال لابن حجر العسقلاني التي شكلت شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي وتجيشه ضد الحقيقة التاريخية، وتجعل المؤمنين كما يقول يستنبطون تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسه وهي ما عرف بالعدالة عند المسلمين وينهي توضيحاته بالقول « من الواضح أن سيرتي محمد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم» [3].

هذه المعرفة العلمية النقدية حول التراث الإسلامي ومصادره دشنها المنهج التنقيبي الاستشراقي - على قصوره - وساهم في تقديم معرفة أفضل، غير أن هذه المناهج الحديثة توفر له نقدا أعمق يتجاوز مناهج المستشرقين التي لا تخلو من التعاطف أو التواطؤ تجاه التراث.

لا شك في أن بحث المبرر العلمي لدى أركون يتطلب التعرف على صيغه التي قدمه فيها من حيث الموضوعية وتطلب تطبيق المناهج الحديثة المنتجة في مجال العلوم الإنسانية على الوحي والتراث الإسلاميين؛ فأما صيغها العامة فمنها ضرورة إخضاع كل شيء للمراجعة، بما فيها الدين طبعا،

---

[1] - الهوامل والشوامل، ص50.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص18،17.

[3] - نفسه، ص13،14.

وإعادة التفكير في مفهومه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر [1]. ومنها أيضا ضرورة التفحص كجزء من المعرفة العلمية في مسائل البعث، وصحة السنة ونظرية إعجاز القرآن، وبحث الأصل الإلهي للقرآن [2] باعتبار جميعها معتقدات يقينية عند المسلمين لم يتوفر فيها -بحسب طرحه- شرط التفحص العلمي، وكأنه استدرك على اعتقاد المسلمين ما لم يعرفوه ! وفي كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية" يعقد فصلا مهمًّا هو الأول عن ضرورة استخدام المناهج الغربية ومقاربات من علوم مختلفة على التراث منها المقاربة السيميائية، والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية وتطبيقها على الوحي، من أجل رسم معالم حداثة تندرج داخل هذا النوع من التحول التاريخي الذي طرأ على التراث[3].

أمّا الإلحاحات الكامنة لديه وراء التطبيق، فمنها السعي إلى التطور، والذي لا يكون إلا بتفكيك الأنظمة الدينية[4]، وهو تفكيك يستدعيه عمل نقدي يطمح إلى النهوض والتحديث على منوال التجربة الغربية المسيحية، هذا المثال الحاضر لديه بقوة، وإذ يحث على بعث نمطه المقترح من المعرفة النقدية على الإسلام يصر على أن المسيحية قاومت في البداية ولكنها استسلمت للتيار العلمي الغربي، لذلك نجده يصر أشد الإصرار على اقتحام المحاولة لإنجاز ما يدعوه بالنسخة الإسلامية..

تلك المعرفة النقدية ينسبها تارة للتاريخية المتفحصة، وتارات أخرى للمعرفة العلمية المادية ذات الخيارات الأكثر راديكالية وشمولا؛ ولا يتصور أي إمكان غير المثال الأوربي فيقول:

«La Force de soulèvement historique de l'islam politique actuel nous oblige à refaire les parcours critiques, généalogiques déjà effectués par la pensée européenne face au pressions, aux résistances, aux rejets, aux positions de pouvoir de l'église catholique, rejointe ultérieurement par les fondamentalismes protestants. L'expérience que j'ai des publics musulmans depuis les années 1960, m'a convaincu que tout ce qui peut être entrepris, écrit, enseigné pour libérer la pensée islamique de ses propres clôtures dogmatiques ne peut aboutir tant que les cadres et les fondements mythohistoriques de la croyance ne sont pas subvertis

---

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص114.

2 - نفسه، ص44 – 47، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص54.

3 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، انظر الفصل الأول وص32 – 39.

4 - نحونقد العقل الإسلامي، ص8.

comme l'ont été depuis le XVIIIe siècle ceux de la croyance chrétienne. J'ai montré que cette subversion n'est pas une démolition brutale, mais une entrée méthodique dans les processus discursifs et culturels de la littérature de référence dont servent encore aujourd'hui les gestionnaires de la croyance »[1].

إنه يجمع في هذا النص، ذي المضمون المتكرر بكثرة في جل مؤلفاته، الإلحاح على ضرورة تقفي التجربة الأوروبية في الانفصال عن الكنيسة ومحاكاة نوع المعرفة النقدية المطبقة سلفا في الفكر الأوربي، وعلى هدم وتقويض لمباني العقائد والأسس الإسلامية ويصفها بالأسطورية التاريخية، غير أنه لا يريد لها هدما مباغتا، ولا يُدرى إن كان يتحدث من موقع القادر عليه أومن يحلم به ! ولكنه يتخير مداخل منهجية إلى سياقات المعتقد والدين الإسلامي وبناه الاستدلالية ليؤمن هدما علميا ومنهجيا لها ولما أسماه بالانغلاقات الدوغمائية.

إن التجربة الأوربية في مخيال ومعتقد أركون تحل محل المقدس والمتعالي الذي لا يكف عن استدعائه، والغريب أنه لا يتصور أي إمكان يمكن أن يأتي إلى جانبه إنه كالمثال الواحد الذي لا نظير له، ثم إنه لا ينفك بطالب بنقد تاريخي شامل، وهذا النقد التاريخي يشمل المناخات الفكرية العربية الإسلامية كما يشمل، كمثال محتذى، المناخ الفكري الغربي قبل، ومن ناحية لأنه يريد تهوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطاءها مصداقية أكبر حين يطبقها على مثال آخر غير الأوربي، فهو يكتب أيضا من أجل مطلب أكثر إلحاحا وهو تحرير التاريخ وانتهاك أطر التراث وتعرية رهانات كل المعارك[2]. ويلاحظ إلى أي حد يستعمل من المصطلح ما يدل على وجود حرب ومعارك ضارية، كما يطلق، ومثلها ألفاظ كالانتهاك والرهانات والتعرية.

يمكن وراء استدعاء الممارسات النقدية السابقة من أجل المواجهة التي ينبغي القيام بها في الإسلام، حتمية الوعي الكامل بالحالة الحاضرة للمعرفة العلمية الحديثة، التي تمنع أن يستعصي شيء من موضوعات المعرفة عن تفحص وتمحيص المناهج العلمية الاختصاصية، ولا تستثني التجربة الإنسانية من التحليلات العلمية التجريبية والوضعية. وهي جملة ضرورات علمية يتطلبها الفكر الإسلامي "الأرثوذكسي" الذي يستمر – حسب تقريره – حتى الآن في تكرار المواقف الدوغمائية التي تعود إلى القرآن الوسطي، حيث اقتضى تفكيكه التمييز بين مجموعة من الضرورات المنهجية

---

[1] Humanisme et Islam, p 41.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 30، 150.

والاستراتيجيات المعرفية للتمييز بين ما هو ذاتي أو طائفي وبين ما هو معرفة لأجل المعرفة، وتلك التمييزات هي شروط معرفية ضرورية[1]، وهذا ما يطلب تطبيقه في الخطاب الإسلامي بكل أنواعه.

ويشارك أركون هم ضرورات تطبيق المناهج الغربية على مترجمه هاشم صالح التي تأخرت كثيرا برأيه في العالم الإسلامي باعتبارها ضرورة ملِحّة، على الرغم مما عادت به على أوربا من فوائد كثيرة منها « خلاصهم وتحررهم من الرواسب التراثية وإقلاعهم الحضاري...فكان تأخر المسلمين وضرورة التحديث واللحاق من أهم الأولويات» [2]. ولا شك أن العملين السابقين كلاهما يتطلب تفكيك النصوص التأسيسية [3]، وأولها القرآن الكريم والحديث الشريف واستعمال أدوات التفكيك كبديهية منهجية، هي ذاتها المناهج الإنسانية وشروط المعرفة التي تعارف عليها مع منتجي المناهج والأدوات التي يتولى نقلها وإسقاطها الأعمى !

أولا/ اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه .../ والمسموح التفكير فيه

ربما اندرج اهتمام أركون بما يسميه باللامفكر فيه والحتميات المتعلقة به، بالمعرفة النقدية السابق ورودها، وقد امتد اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه على مساحة واسعة أوهي الأوسع مما أنتجه مما أنتجه من ضرورات ومبررات وقدمه دواع لتطبيق المناهج الغربية في العلوم الإنسانية. غير أن تناول أركون لمباحث اللامفكر فيه لم يكن في موضوع واحد ولا على منوال واحد، وربما كانت صفة المصطلح، الذي نقله من طروحات وإطلاقات مفكري الغرب وغرابته حين ينقل إلى مجال تداول فكري إسلامي تبعد معناه عن الأذهان أو يحسبه المرء معنى جديدا، وإنما هو يطلقه على كل ما كان موضوع اعتقاد لدى المسلمين ومحل تصديق به، ولا يطرح لديهم للنقاش في كل مرة، كما لا يعاد التفكير فيه كالمستجدات اليومية والآنية باعتباره جزءا من المعتقد المتعلق بالعبارت أو الإيمان بالغيبيات وبأساسيات معلومة بالضرورة ككون القرآن كلام الله عز وجل مثلا، وهو محفوظ من التحريف ولا يمكن الإتيان بمثله، وككون الحج عبادة فيها شعائر قد تتعالى عند التفسير ومثله الإيمان بالمغيبات وبحقائق العقيدة أو أركانها...

أما عن توظيف أركون لمفاهيم (اللامفكر فيه، أو الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه في مقابل المفكر فيه المسموح التفكير به) والتغيرات الطارئة إنما تتبع المانع إن كان من داخل صاحبه أو مفروضا عليه من خارجه، وهو في كل الأحوال وضع اعتقادي بشري فطري اتخذ له أركون رؤية

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص 132، 133.
[2] - نحو نقد العقل الإسلامي، مقدمة المترجم، ص 19.
[3] - نفسه، ص 19، ومعارك من أجل الأنسنة، ص 37، 38.

خارجية، وعده ظاهرة فكرية طفرية واستثنائية وغير طبيعية، بخلاف الواقع فهي طبيعة لدى كل صاحب اعتقاد ولا تختص بالمسلمين وحدهم كما يريد أن يجعل منها أركون ويوظف ضمن ثنائيات يتسع واحدها ليضيق الآخر، ففي زعم له بأن الدين الإسلامي يضيق مساحة المفكر فيه، فتتسع مساحة مقابله تلقائيا أي اللامفكر فيه وفي كل مرة يختار موضوع اعتقاد أو شعيرة تعبد لدى المسلمين ليشرح من خلالها ضرورة طرح تلك الموضوعات للتفكير مرة أخرى كمظهر للعلمية والفحص النقدي الذي يلح فيه وأحيانا يدخل فيها دوائر أخرى ربما كانت من المفكر فيه حتى بحسب معاييره – المواقف التي تعنى بالشؤون الدنيوية التي هي محل اجتهاد وتحسين عند المسلمين.

يتعامل أركون مع اللامفكر فيهبأكثر من اعتبار وهي مختلفة ومتعارضة؛

الأول: بحكم المهمل أو الموضوعات الملقى بها أو المتخلص منها، فهي كما يتبادر للذهن من اسمها لا مفكر فيها يشبهها تارة بالتراكم، وتارة بالقارة[1] ، والسياق يعرب عن المعنى.

والثاني: بحكم العقد المبرم ذي الأهمية البالغة [2] أو الالتزام المطلق الذي لا يقبل النقاش ولا الحل والنقض، والميثاق الذي لا يقبل المراجعة..

والثالث: بحكم المحضور والممنوع التفكير فيه، كالاقتراب من ساحة بعض الموضوعات، وهذا في الواقع تصوره الخاص به، وطريقة مقاربته..

وعليه فإن اللامفكر فيه كله ضرورة لاستدعاء المناهج لديه ثم يفرق أركون بين درجاته، فهناك مسائل كثيرة ترك المسلمون التفكير فيها، وهو راجع لطبيعة اعتقادهم حولها ولكنه يقدمها على أنها إهمال وتمسك بالتقليد في تقنيات، وهناك نوع يقول ه هلمسائل أو مشاكل طمست ورميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين، والواقع أن أركون ي نحو إلى اعتناق هذه المسائل الآتي ذكرها من دون إسلام رسمي ولا أمويين عي محل تطبيقاته الشنيعة، وهي ليست ذات تردد أو إعادة مراجعة عند كل تلك العلائق التي يثير بها الفتن حول المسائل المقصودة ويعددها في: «.. مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي [يقصد الحديث النبوي الشريف باختصار]، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن مخلوق هو أم معاد خلقه (!) ، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال..» [3]، فحسب نظرته تمت

---

[1] - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص16.
[2] -نحو نقد العقل الإسلامي،ص276 ،277.
[3] - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 17.

المصادرة على هذه الموضوعات من قبل الأرثوذكسية الإسلامية ومنعت مناقشتها لأهداف سياسية وتبجيلية، وتقمع بعنف كل من حاول الاقتراب منها. ولكن أمل أركون هو في هذه الحداثة كما يقول:«..وهذه الحداثة هي وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة، وهي وحدها القادرة على زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية»[1]. هذه المسائل اللامفكر فيها لدى المسلمين – في تحليل أركون – يعزي سببها إلى الجهات الرسمية منذ نزول القرآن الكريم – والذي يختار له إطلاق الظهور والتشكل وما شابه دلالتهما- .

يتحدث أركون عن هاجس لديه هو اتساع ذلك اللامفكر فيه ومساحته حتى إنه يصفها بقارة اللامفكر التي تتضخم وتتراكم وتزداد؛ ويعزي ذلك كما في الاقتباس السابق إلى الساسة أو النخب الحاكمة في زمان ومكان مع أن المعتقد لم يكن قطا من تقرير النخب والحاكمة ولكنه يتعسف في نسبتها إليها ليحقق بها هدفين على الأقل إزالة المصداقية عن العقائد لأنها من تقرير الساسة !

من أمثلة الضرورات التي يعالجها تحت اللامفكر فيه ما يسميه " بمأساة " حسم القرار فيما يخص الميثاق المقترح من قبل الله وهي تندرج عند التفكير فيها ضمن مقتض يات مفهوم النموذج الأعلى / البارديغم المدشِّن للوجود أو ناموس الوجود حين [2] يطبق مفهومه على مستوى "اللحظة القرآنية " حيث تم أثناءها تدشين نموذج أعلى أو ناموس للوجود، يلغي كل ناموس سبقه من مشركي مكة ومسيحيين ويلغي ناموس اليهود وناموس المسيحيين. وكل تلك النواميس قاومته ولكنه استطاع في نهاية المطاف وبعد صراعات ضارية أن ينتصر عليها ويزيحها من الساحة ويحل محلها»[3]، ثم يقول إن هذا الناموس الجديد وسعه الخطاب القرآني، وأضاف له تحديات جديدة وهو بذلك وسع اللامفكر فيه، حين جعل محمدا خاتم الأنبياء على وجه الأرض، والإسلام وحده هو الدين المرضي عند الله، ومن ثم زاد التوسيع من قبل المسلمين – على قوله – حين راحوا يتحدثون عن الإسلام بصفته دينا كونيا فرضه الله على كل مخلوقاته وحتى قيام الساعة ! وهذا الذي يسميه التعميم " الهائل " ينفي أركون عنه أن يكون وجد من قبل في الخطاب القرآني إلا بشكل بدائي وفي ملامحه الأولى.

هذه المقدمة عن البارديغم الإسلامي الذي يتم على مستوى اللحظة القرآنية أتى بها أركون ليؤسس بمقارنة بينه وبين بارديغم الحداثة ليبين أهمية الفرق بينهما. فعلى الرغم من أن كليهما قطيعة مع السابق عنه، إلا أن البراديغم القرآني عرف تطورا لتصورات ومفاهيم رافقتها تطبيقات عملية تبلورت

---

[1] - الموضع نفسه.

[2] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 284.

[3] - السابق، ص 265.

من خلال جدلية واسعة كما يقول أركون ويشرح: « فالقرآن لا يعرض الأمور على هيئة خطاب هادئ يوصل الحقائق والمعارف إلى الناس بطريقة رصينة رزينة.

على العكس فإنه مليء بالمحاكات الجدالية الساخنة ضد الأعداء والمناقشات الخلافية الهائجة وكل أنواع الدحض لأقوال الخصوم والمحاجات الإلحاحية المعادة مرارا وتكرارا. هذه هي طريقته في إيصال حقيقته إلى الناس. وهذه الأساليب المتوترة تهيمن على عدد كبير من الآيات القرآنية بماذا يفعل ذلك؟ لأنه كان في مواجهة نواميس عليا / باراديغمات راسخة في السباحة منذ زمن طويل. فالخصوم المستهدفون من قبل هذه الآيات القرآنية العنيفة وإلحاده اللهجة كانوا يمتلكون نواميسهم أو عقائدهم الموروثة والمتبعة منذ زمن طويل في شبه الجزيرة العربية »[1] هذا التقديم الذي شرح به مرحلة مهمة من الباراديغم وانتقاله حين كان في حق القرآن شتائم لا مبرر لها، وإذا كان يزعم التمسك بالمنهج العلمي فإنه كثيرا ما يناقض زعمه ، بل ويتخذ من أسلوبه ذاك وسيلة للنيل من القرآن . أما انتقاله إلى الحداثة فلم يثر لديه سخطا فلم يزد على الرغم من كونها هي الأخرى باراديغم أعلى أو ناموس[2] أعلى للوجود البشري مثلها مثل الدين، وقد عاملها باحترام لم يعامل به القرآن ولا أي دين، كما يتضح في فقرته السابقة. لكن لب المشكلة لدى أركون يتمثل في الفرق الشاسع بين باراديغم الحداثة وبين الباراديغم في القرآن والأديان السماوية والذي يتكرر منذ ما يسميه لحظة موسى، ويسوع الناصري ومحمد بن عبد الله، ذلك أن الدين السماوي جميعا يصر على سؤال هو، هل نقبل أم ترفض الميثاق الجديد من قبل الله، باعتباره ممكن الرهان، وقرارا مصيريا لا يقبل الرجوع، وهذا الوضع لا يزال ينطبق فقط على الإسلام بخلاف المسيحية التي استسلمت للحداثة، بينما يظل المسلمون متمسكين بمبدأ الإيمان الذي يسميه أركون "مأساة حسم القرار" ! ويقول بأنهم يعيشونه بنوع من العنف الدموي القاتل ! ويضطرون فيه إلى الاختيار بين الإسلام والحداثة كأنهما عدوان لا يلتقيان، وفي الواقع هم لا يزالون يُخَيِّرون أنفسهم بين عهد الإيمان وميثاقه وبين إهماله، وذلك الإهمال هو الذي فرضته الحداثة وقاومته المسيحية بضراوة لفترة طويلة قبل أن تستسلم له أما محل العهد والميثاق عند المسلمين فهو ذاته المحل الذي تتراكم فيه أكوام اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه عند المسلمين وكلها معتقدات

---

[1] - السابق، ص 266.

[2] - يلاحظ هنا اختيار أركون أو مترجمه بعد مراجعته وإقراره طبعا، لفظ " الناموس " ليدل على معنى البارادیغم لديه، مع أن اللفظ في اللغة واستعمال العرب ولا لدى ورقة بن نوفل الذي اشتهر خبره مع حديث خديجة الذي يذكره الأزهري في تهذيب اللغة ويشرحه " وفي حديث المبعث : أن خديجة وصفت أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – لورقة بن نوفل وكان قد قرأ الكتب، فقال إن كان ما تقولين حقا فإنه ليأتيه الناموس الذي كان يأتي موسى عليه السلام. قال أبوعبيد : الناموس : صاحب سر الرجل الذي يطلع على سره وباطن أمر، ويخصه بما بشره عن غيره، يقال منه قد نمس ينمس نمسا، وقد نامسته منامسة : إذا ساررته " (الأزهري، تهذيب اللغة ج 4 ص 3667) وقد دل في الخبر على واسطة الوحي وأمينه، بينما تنقل في استعمالات أركون إلى معنى مادي ونظام فكري.

المسلم وإخلاصه وعلاقته مع خالقه، ومعاني معتقده التي صارت لها في دين الحداثة أحكام أخرى يشرحها في هذا النص المنقول والذي يتحتم فيه حذف بعض الجزاء لأنه يجترئ فيها بأقوال تتعلق بالله، وهي في منتهى القبح وانتقاء الأدب وتتراجع في موضعها: « ينبغي العلم بأنه فيما يخص الحداثة فإن "الخيار" لم يعد بين القبول بالدين أو رفضه وإنما الله نفسه أصبح فرضية [...]. في السابق عندما كان الدين مسيطرا كان الخيار يكمن في أن تقبل أو ترفض الانضمام إلى التصور التالي للوجود على هذه الأرض: أي أن تعيش عبورك الأرضي في هذا العالم من خلال الإخلاص المطلق المديونية المعني..الناتجة عن إبرام عهد أو ميثاق أبدي مع إله حي، رحمان، رحيم، ومنقذ أو مخلص (أو أن تعقد العهد مع حكيم مؤسس كبوذا أو كونفوشيوس) . أما الآن، وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضروريا لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين [...]. فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمل مسؤولية نفسه وقدره ومصيره بنفسه. أصبح مستقلا بذاته عن القدرة الفوقية. وذلك بعد أن أحل مخيال التقدم بواسطة العلم محل مخيال النجاة الأبدية في الدار الآخرة بواسطة الدين عن طريق إله محب شفوق رحيم عطوف. بتعبير آخر ولنطرح الإشكالية بلغة حديثة : لم يعد الأمر يتعلق بخيار ناتج عن تقرير حر للذات الواعية برهانات حياة داخل العهد والميثاق الديني أو خارجه »[1]، فبعد أن يحرف مفهوم الإيمان حين يجعله إخلاصا لمديونية ناتجة عن عهد، بينما هو إخلاص لله مباشرة ومن دون مراحل يضيفها بين المسلم وبين الله.

يأتي بالصيغة الحديثة التي تصل الإنسان بظروفه وانغلاقه عليها ضمن علاقة مادية تربطه مع الإكراهات الإجتماعية وكذا علاقته بالدولة، وهي صيغة بديلة عن تلك كانت ولا تزال عند كثير من المسلمين وتحمل كل معاني علاقة الإنسان بالله وانتماء المخلوق للخالق واحتياجه التلقائي إليه، وهي التي أعلن أركون إعدادها وحاول محوها وتجاوزها من قبل الإنسان الحديث المستغني ! وستصل الحاجة التي يعلن أركون زوالها بالاستغناء هي جانب ركين في الإنسان، إن لم تكن هي قواعده كلها وعليها بني...

هذا اللامفكر فيه الذي يريد أركون أن يعيده إلى حيز التفكير فيه بعد أن قرر ماذا وكيف يقول فيه بعد إعادة التفكير إنما هو محاولة إبطال للعهد بعد فسخه من خلال نموذج مقابل هو الحداثة التي تخلو من كل اتفاق وتعافي من المسؤولية تجاه كل شيء إلا الإكراهات الاجتماعية والبيولوجية والطائفية، وعندها ستكون إلا بديلا وشريكا في الوجود، لأنها هي الاعتبارات الوجودية التي يحيل الإنسان عليها لأنها تتحكم به ويضطر إلى تسويتها والتوافق مع إكراهاتها...

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 267.

من بين أهم الضرورات المقدمة من قبل أركون، جانب آخر من الإشكالات التي باتت في طي المستحيل التفكير فيه ويسعى برنامج أركون لاستخراجها وإعادة التقرير بشأنها ضمن سياقات كثيرة ! كالحداثة ونقد الأديان التوحيدية، إنها تلك المتعلقة بمسألة نسبة القرآن إلى الله لكونه كلامه جل وعلا، الموحى به إلى خاتم أنبيائه، والتي يناقشها أركون تحت عناوين كثيرة منها مشكلة الصحة الإلهية للقرآن[1] كما يترجمونها عن L'authenticité divine du Coran أو تحت عنوان نقد الأديان التوحيدية بنسخها الثلاث ومنها الإسلام، أو ضمن استخراج مسلمات تستعصي على التحقيق التاريخي وتخص بالدرجة الأولى المكانة التاريخية للقرآن التي يعبر عنها بـ " المكانة التاريخية أو الأسطورية التاريخية للمدونة الكبرى للاعتقاد الإسلامي أي : القرآن، زائد السنة النبوية، زائد الشريعة " وهذه - بنظره - عودة كبرى للوراء والماضي البعيد الذي يتحكم بالحاضر عند المسلمين، ولا يزال منتعشا في أذهان المسلمين أوفي المخيال الديني الجماعي لهم، وكلها تفريعات تندرج تحت مشكلة ذروة السيادة العليا العقائدية المرادفة للقول بأن الإسلام هو الدين الحق وجوهرها جميعا هو العهد والميثاق الذي يربط بين الله والإنسان، هذا الميثاق اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه لدى أركون – وربما كان الأجدر به أن يسميه المرفوض التفكير فيه – يركز عليه بشكل خاص باعتباره نواة يلتف حولها كل موضوع له علاقة بلك العهد سواء كان يتعلق بالشرائع أو بالقرآن والسنة والمعتقد فيهما، وتحليل هذا اللامفكر فيه يتطلب تلك المناهج الغربية للكشف عن طبيعته وإلحاقه بأمثلة بشرية كالقطع الابستيمولوجي لكل نظام ديني مع سابقه مع الفرق بين النظام الديني والمعرفي ولكنه أتى به قسرا، من أجل محاولة حلحلة عقدته التي ألقى بها المسلمون في دوائر أومساحات اللامفكر فيه[2].

لدى شبكة العلاقات التي ينسجها ويديرها أركون في تطبيقاته تتطلب مراجعة روابطها تباعا... ذلك أن مشكلة العهد والميثاق تتصل بشكل مباشر بمسألة ذروة السيادة العليا العقائدية المأذونة المؤهلة لتحديد ما يسميه القرآن بالدين الحق، وهي التي تخطئ الأديان الأخرى وتحتقرها وتعدها محرفة – والتحليل كله وموضعة الإشكالات لأركون – لكنه كدين أو كتصور إسلامي موروث « لم يتعرض حتى الآن لأي دراسة نقدية تفكيكية موضوعية تاريخية تحريرية.

ومعلوم أن هذه الأديان عرضة للمهاجمة في الخطاب القرآني نفسه وليس فقط في خطابات الفقهاء المتأخرين (انظر موضوع التحريف في القرآن. من يتجرأ على المس به؟). من هنا صعوبة المسألة وتعقدها وحجم المشاكل المتفجرة حاليا بين الإسلام والغرب، أو بين المسلمين وسواهم من أهل الكتاب.

---

[1] - Lectures du coran, p 27 – 40.

[2] - انظر بهذا الشأن جملة من الكتب التي تتناوله منها؛ قضايا في نقد العقل الديني، ص 274، والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 131.

أنظر ما يقوله القرآن عن عقائد اليهود والمسيحيين وكيف يفندها بعنف..» [1]، وخطاب التنفيس العلمي لدى أركون عن مواقفه من مصادر الإسلام لا يخفيه التعميم بواسطة الأديان....

أما عن توسعات اللامفكر فيه التي اضطرت أركون لهذا المشروع، فمنها طمس أبعاد مكونات الفضاء المغاربي والتي دعته، على حد تبريره، إلى إضاءة هذا الفضاء في بعض أبعاده التاريخية والأنتربولوجية الذي قصدت الخطابات القومية والتحررية رامية في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. وهذا مجال سياسي يستثمره أركون بقوة في الدفع في اتجاه خياراته الإيديولوجية والسياسية، ثم إنه يعود بالمغاربة، ناصحا لهم، إلى التفكير بالظاهرة الدينية لا بالإسلام للتوصل إلى نسبتهم الدينية والثقافية الحقيقية ومعرفة نتائج قطيعة مزدوجة ما زالت نتائجها في دائرة اللامفكر فيه وكانت كما يقول عن الذات وعن الحداثة، ومن هنا كان استدعاؤه الحداثة الفكرية وهضمها، ثم إصراره على ضرورة دراسات نقدية أركيولوجية لمنطقة المغرب العربي " لاستكشاف ماضي منسي، مبتور، معتم، متلاعب به لغايات أيديولوجية. نقول ذلك ونحن نعلم أنه ماضي غني مليء بالتعاليم والدروس والأفكار [2].

وقد خص في بيانها اختراق اللامفكر فيه أو خرقه من خلال خرق الحدود التقليدية وزحزحتها عن مواقعها وانتهاكها وإزاحتها أو ما يعبر عنه بلغة كتابته Déplacer ،Transgresser Dépasser ووسائله وكيفياته فصولا كثيرة ضمنها كتبه [3].

***/ توسيع دائرة التحري حول القرآن والأدوات المادية اللغوية:**

ثمة مبرر قوي هو أقرب إلى الاندراج تحت العلمية التي يتقدم وراءها أركون بمشاريعه، وهو ضرورة أن توسع دائرة التحري لكي يشمل المصادر الموضوعية وهي القرآن والشريعة [4]، هذا التحري يتناول لديه كما سبق مصدر القرآن وهو تقرير قبل أن يكون سؤالا، كما يتناول التحريف في القرآن ويقدمها كأمر مفروغ منه لهدم موثوقيته ويتجاوزهما إلى مضامين القرآن الكريم ليقوم بقراءته لا كما قرأه أهل الأدبيات الذي سعوا بحسبه لإثبات إعجاز القرآن، ولا كالقراءة اللاهوتية. كما يسميهما مثل لاهوت الأشعري لأنها قراءات لا تستطيع إدراك تاريخية النص القرآني ولا ماديته اللغوية ولا وظيفته السيميائية، ومن ثم فإنه يواصل تحليله جازما: « ولهذا السبب لا يستطيع أن يفهم القرآن على

---

1 - نحونقد العقل الإسلامي، ص 268.

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 36- 42 – 44.

3 - انظر Humanisme et Islam ص 97 وما بعدها، وقضايا في نقد العقل الديني، ص 63 – 153.

4 - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 7.

حقيقته: أي كما نفهمه نحن المعاصرون بعد تطبيق المناهج الحديثة عليه وعلى كل النصوص الدينية الكبرى كالتوراة والأناجيل »[1].

تلك المادية اللغوية التي يصر على اعتمادها أركون لأنها تمثل لديه العلمية والتحرر من الخلفيات القيمية والأخلاقية التي يمكنها أن توجه أو تؤطر عمل الباحث ولو بشيء يسير، والتي تعارف عليها البشر تلقائيا فضلا عن الباحثين، بينما نجده يتشبث بها فلا يوقر دينا ولا مقدسا في تعبيراته أوفي سياقاته، وتلك المادية اللغوية توفر له هذا المناخ ولغته، فهو إذ يتناول المتعالي في الأديان وخاصة في الإسلام وبخلاف كل ما سواه يتناول موضوعات الاعتقاد والذات العلية بأسلوب مادي بحث ويقوم بتشييئها، ثم يتحدث عنها كما يتحدث الناس عن التجهيزات المادية أوليس قد شخص الاعتقاد باللامفكر فيه،والإخلاص لله والبذل له بالمديونية - مديونية المعنى -[2].

والإيمان بالتصور الخيالي للميثاق الجديد الذي يعمر عقول المسلمين كحقيقة مطلقة لا تقبل النقاش[3]. كذلك حين يفكك اللاهوت الأشعري – في اصطلاحه – المنحصر حسبه في حيز ضيق من المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه، والتارك وراءه مساحات شاسعة من اللامفكر فيه، تجده في ما يسميه التحليل اللغوي والألسني الحديث لمقالته حول الفعل البشري ومصطلح الحقيقة عند الأشعري نلمس كيف بشيء بلغته المادية ما يتناوله من ذوات حتى إن إطلاقه في حق الله "هذا الله" كما في الاقتباس « إن التحليل اللغوي أو الألسني الحديث لهذا المقطع يبين أن الحقيقة النهائية القصوى المقصودة هنا هي الله كما تجلى في الخطاب القرآني. ومن يؤمنون بهذا الله ويدافعون عنه هم الذين يدعوهم أهل الحق »[4]، يدل على سبب تمسك أركون باللغة المادية وتحليلها الألسني لأنها تخرج عن تأدية إحدى وظيفتين إما أنها تخول له بماديتها التجرد من الأدب والقيمة، أو أنها تؤمن له التغطية باللقب الألسني لما يخرقه إن كان هو من خول لنفسه، فيتذرع بها.

هكذا ينتقل أركون بين أروقته التي قسم التراث ومصادره والقرآن خاصة. على وفقها فأدرجها تارة تحت العلمية وأخرى تحت اللامفكر فيه، ودائما لا يحدد العلاقة بين مجالاته ودوائره وأروقته بأسلوب واحد، كما لم يفرق قبل بين مشاريعه ولم يحدد أحيازها [5]ولا تقاطعاتها التي تكاد أن تتطابق ... فلا يمكنك أن تحدد أيهما – يحتوي الآخر. وفي اللامفكر فيه أتى بأسبابه التي تكون من طبيعته أومن

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 140، 141.
[2] - نفسه، ص 265 – 267.
[3] - نفسه ، ص 144.
[4] - السابق ، ص 140.
[5] - أحياز ج. حيز معجم تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق رياض زكي قاسم، ط 1، دار المعرفة، 2001 م، بيروت لبنان، ج1، ص701، مادة حاز.

الانتقال في الزمن والتفكير وكل سماته لا يختص بها وحده بل تشاركه فيها كل الموضوعات المنتقدة من قبله والمصنفة تحت تسميات أخرى.

ثم إنه لا يصنف اللامفكر فيه على النحو الذي يجعل منها حالة استثنائية تتطلب الهدم والانتهاك. إلا بعد أن قام بقياس موضوعاته على نماذجه المعيارية استشراقا وحداثة وإيديلوجيا ترى في الإيمان بالله والإخلاص له مشكلة مدهشة تستدعي النظر في علة من لا يزال يحسمه قراره مع الله، فهذه الظواهر قد انقرضت وعفا عليها الزمن !

هذه المبررات التي يعرضها أركون لقراءته لا تنضبط بنظام كما أن لا تتحدد لديه، فكلما عن له إشكالا يود تطبيقه يصوغ أهميته ثم يجعل منه ضرورة؛ فمثلا الخروج من السياج الدوغمائي المغلق بعد أن باءت المحاولات السابقة بالفشل، وضرورة المحاولة الحالية تستدرك إخفاق السابقين في فرض ثقافة دنيوية فعالة قابلة للمثل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلية للمجتمع، فقلة عددهم – ويقصد بهم طه حسين ومحرري مجلتي المقتطف والهلال وأعوزهم إمكان أن يوفقوا في نشر الأفكار الجديدة المستوردة من الغرب وغير المتولدة عن التاريخ العربي الإسلامي نفسه[1].

***/ الجهل بالمكتسبات الهائلة للحداثة والعقل الحديث:**

ومن تلك الضرورات أيضا الجهل بالحداثة وهو لديه مرادف للامفكر فيه واتساعه لدى رجال الدين المسلمين[2]، وهو عائق مهم يضاف له تمسك الجماهير وتعلقها بالعادات والتقاليد [3] ومنها هم آخر يتمثل في الكيفية التي يمكن له أن يدخل بها الموقف الفلسفي الفعلي إلى الساحة الثقافية العربية، بعد أن خلت منه أزمانا طوالا. وبؤرته لدى أركون هو الفكر التقدم الذي عرف انحسارا ساعد عليه حصار التعريب الذي راح يتسع ويكتسح المواقع.

وواقع الحال المعروض من قبل أركون لا حل له إلا بالحداثة، فهي وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية والعقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية[4].

أما الدعاوى الأخرى التي ربما أمكن إدراجها تحت عناصر تستقل عن الضرورات السابقة؛ فمنها ما يتعلق بمسؤولية المؤرخ واتساع وظائفه ومهامه، ومنها الخوف الذي يمنع المسلمين من إعادة التحري

1 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 13.

2 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 267، والفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص12، 13، 15.

3 - نفسه، ص 14.

4 - نفسه ، ص 15، 17. ويوجد كذلك فصل في كتابه Abc de l'islam، بعنوان les sciences sociales au défi de l'islam, p15

حول مصادر دينهم، ومنها الظروف العلمية السائدة، و أهمها معارضوه من بعض التيارات الموازية والمنافسة له في نقد التراث الإسلامي والقرآن وأخرى في محاولة لاختصارها...

ثانيا /وظيفة المؤرخ :

أما وظيفة المؤرخ فهي ضرورة متعددة لطرح أركون برنامجه الفكر ليقدم من خلال البرنامج ومن خلال ومن خلال نموذجه الشخصي كيف ينبغي أن يتوسع ويتعمق المؤرخ في مهام أكبر من التي حجز فيها كناقل أو موثق للوقائع التاريخية إلى مرحلة جديدة تفرضها تحديات المعرفة الحديثة التي تفرض عليه النقد واستدعاء كل ما يعنيه فيه؛ وعليه كان من أن يجمع في المؤرخ الفيلسوف والناقد الفكري والأدبي وعالم النفس والمجتمع والألسني، لقد وجب عليه الآن أن يتموضع في مستوى اللحظة ولأنه يسدد على القرآن فلحظته تُزامن القرآن، ويرى أنه: « ينبغي أن نتموضع في مستواها، أن ننسلخ عن عصرنا كليا – كما يفعل أي مؤرخ محترف – لكي نعانق لحظتها التاريخية قبل خمسمائة سنة أو ألف سنة أو حتى ألف وأربعمائة سنة »[1]، فأركون يطمح إلى إرساء منهجية جديدة في دراسة القرآن والإسلام من خلال تجاوز التاريخ الوصفي والتقليدي الذي يعني بنقل الأخبار والروايات كما مورس في الماضي لدى العرب والمسلمين أنفسهم، هذه المنهجية لم يختص بها العرب والمسلمون وحدهم بل عرفها العالم كله وهي قاعدية ولا ينبغي احتقارها بأي حال. أما منهجيته فهي منهجية علم التاريخ الحديث كما مارسته مدرسة الحوليات الفرنسية والباحثين الطليعيين، لأن المؤرخ الحديث يقرأ أو يتفحص بشكل من الأحداث الماضية نظام مرحلتها التاريخية الفكرية [2] وهذه المنهجية تتطلب استخراج أنظمة الفكر المتعاقبة، ومما لا شك فيه هي إسقاط مباشر لما عرف لدى ميشال فوكو من قواعد أرساها في قراءة الفكر والتاريخ وأما أركون فهو يشير إلى ما يجب أن يجتمع في هذا المؤرخ من خلال نفسه حين يقول: « هناك نقطة أخرى أحب أن أذكرها أيضا. أنا أتحدث عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وأنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون كما تعلم. أنا لست أستاذا لتاريخ الفلسفة الإسلامية فقط، ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي، ولا لتاريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ التفسير، الخ... أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته. بمعنى أدق، أنا أدرس العلاقات التي تربط بين كل تلك العلوم أكثر مما أدرس العلوم ذاتها. بالطبع، يمكننا أن ندرس تاريخ كل علم من هذه العلوم، وينبغي أن ندرسه، ولكن المهمة التي ألحت عليها سابقا أجل وأكبر أهمية، ولا ريب في أنها

---

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 228، 229.

[2] - نفسه، ص 234.

أصعب وأشق على نفس الباحث »[1] فالمؤرخ في شروطه الجديدة صار عمله يرتبط بالعقل ونظمه وشرائطه أكثر مما يرتبط بالخبر والتوثيق !

في الواقع أن تكون طبيعة اختصاص المؤرخ جامعة ليس بالأمر الجديد، فحيثما بلغت مكونات التاريخ من علوم وأحداث بلغ معها المؤرخ واضطلاعه وهذا لا يتحدد بزمن ولا بكفاءاته التي يتحدث عنها حين أراد أن يحدد الخاصية الجامعة ويسحبها إليه، ولو أنصف لاعترف بها سنة في التاريخ وملكة لدى المؤرخ.

إن أهم ما ينسب للمؤرخ من وظيفة أن يكون نقديا، غير أن نقده له مهام متجاوزة بحيث ينقل من النقد إلى تغيير الواقع الفكري والمنهجي وواقع تمثل التراث ومصادر الدين: « فللمهمة التي كانت ملقاة على عاتق أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون آنذاك كانت واضحة لا لبس فيها ولا غموض. كان ينبغي عليه أن يجيش كل الإمكانات الواعدة لعلوم الإنسان والمجتمع من أجل تجاوز الإطار الفكري العتيق والبالي لتاريخ الأفكار... وهكذا نجد أننا بحاجة إلى توسيع منهجي ونظري لكي ندرس التراث الإسلامي والمجتمعات التي انتشر فيها بشكل صحيح »[2].

إن النظر في الأنماط الفكرية كعمل للمؤرخ يتطلب منه أن يرفض بعضها ويستدعي بعضها. وحين ينظر أركون في مهام المؤرخ [3] المحترف والحقيقي يدعوه لأن ينزع القناع عن التاريخ الرسمي الناجز، وليفكك خطابات المؤرخين القدماء قصد الكشف عن استراتيجيتهم الواعية وغير الواعية، وللكشف عن استراتيجيات المؤرخين الرسميين في الحذف والتصفية وللكشف عن كل الأساليب في التقنيع والابتزاز والتشهير...وهو أيضا يطلب منه أن يكون صارما شبيها بقاضي التحقيق أما قضية أو جريمة ما ولكن لا يحق له ولا ينبغي أن يشبه قاضي الصلح لأن وظيفتهما متمايزتان، فلا يحق له البث في المسائل بل يكتفي بالإضاءة التاريخية والكشف عن عمليات الأسطرة والأدلجة في الخطاب التاريخي التراثي إنها بلا شك معايير دقيقة يفصلها أركون لنعطيه نتائج محددة وموجهة ومدروسة ويقدم أيضا نموذجا من نفسه عن منهجيته وكيفية مقاربته التاريخية للإسلام ومصادره: « كل من يقرأ كتاباتي يعرف أنني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي منذ ثلاثين سنة وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة ومواقعه الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم والوجود. منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول زحزحته عن مواقعه التقليدية الراسخة وتجاوز هذه المواقع بالذات لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن وبالتالي فإني

---

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 236.

[2]- قضايا في نقد الفكر الديني، ص 35.

[3] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 57، 58.

أتوجه بندائي هذا إلى المؤرخ المنصف والعالم، سواء كان مستشرقا أم غير مستشرق، أتوجه إلى المؤرخ النقدي قبل غيره لأنه هوالمسؤول أولا عن نقد التراث...» [1].

ثالثا/الخوف من تطبيق المناهج وضرورته رغم الخوف:

يزعم أركون وهو يضع مبررات برنامجه الفكري أن المانع لدى المسلمين – بجميع شرائحهم حكام ومحكومين – من تطبيق مناهجه الغربية على القرآن والتراث إنما هو الخوف من تطبيقها لأنهم يخشون النقد العلمي أن يسلط على مصادر دينهم، بمعنى آخر فهم غير واثقين من صحة مصادرهم ويتحاشون المهمة الصعبة، بخلاف المسيحية التي تعرضت للأمر ذاته ! ثم يذهب إلى التنويع في الاعتراضات لدى المسلمين؛ فيصف منه ا الاصطدام بمواقع دوغمائية ويقصد بها الخطاب الإسلامي بصفته دينا ونظاما عقائديا، ومنها السياسة ورجال الدين ويشير أحيانا إلى التواطؤ بين الخطابين الإسلامي والاستشراقي[2] باعتباره يرفض بدوره تطبيق أركون ومناهجه – وله محل يفصل في هذا البحث – في جواب طرحه أركون على نفسه موضوعه المسلمون ولا مبالاتهم بقراءاته التاريخية وسببها؛ يقول : « لأن القراءة التاريخية للقرآن أوقل التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء على الأرض والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي (هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن. ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام. أنظر رد فعلهم مثلا على كتاب نولدكه، "تاريخ القرآن". هنا أيضا نجد أنفسنا أمام صراعات حول الحقيقة تخص أسماء العلام الواردة في القرآن أو الأدوار أو الأحداث أو المواقف الفكرية الجدالية التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تناقش ولا تمس»[3].

إن منشأ الاستهجان الذي يفترض أن تقابل به فكرته في إخضاع القرآن قراءة ونقذ في طبيعة وشروط مخصوصين، لن يكون حتما هو الخوف الذي يعد طرحه نوعا من الاستراتيجية الاستفزازية التي ترفع من جانب مشروع أركون وحظوظه في الإقناع والمغالطة، والأصل يبدأ من القرآن نفسه الذي دعا إلى النظر في صحة الوحي ومناقشة القرآن ومصدره ومبلغه ومصداقية كل شيء جاء به الإخبار عن الله بل تجاوز ذلك إلى فتح الباب أمام كل من أمكنه أن يأتي بما يعارض به القرآن. ففي

---

[1] - قضايا في نقد الفكر الديني، ص 150، 151.

[2] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 88، 89.

[3]- نحو نقد العقلي الإسلامي، ص 69.

الأصل لا يوجد خوف وإنما هو التروِيج من قبل أركون ومحاولة الغلبة بما لا دليل له عليه كقوله بإمكان التقليد للقرآن وبإمكان استخراج آليات إنتاج المعنى في القرآن من قبل الألسنيين – على كثرتهم من حوله – لمعرفة شره الذي لم يأت أركون حوله بشيء جاد إلا الوهم، والدعاوى محاولة والهدم العشوائي من غير إثبات.

إذن، يؤكد أركون على وجود الخوف، وعلى أنه لا يمكنه تحاشي المهمة التي كلف بها رغم الخوف ! وكثيرا ما يستنكر تجاهل المسلمين بجهود نولدكه وشاخت وأبحاثهم الطليعية[1] !

كما يتحدث عن موقف المسلمين: « إلا أن المسلمين يظلون مترددين ومعارضين للفكرة من أساسها. أقصد : إنهم لا يزالون يرفضون أن تسلط أضواء النقد التاريخي على العقل الإسلامي ذاته»[2]، وفي الواقع أنه حيت يقول هذا الكلام إنما يقدمه خلوا من كل دقة حتى يكون أقرب إلى التنفسيين منه إلى الملاحظة العلمية.

هذا الوضع يؤزمه تأسيس أركون لضرورة برنامجه الفكري، حيث يضع له قواعد من ضرورة التحديث واستنكاره أن يعيش المسلمون – على حد تعبيره – على أفكار ابن حجر[3] ، وهو يعيش على أفكار التوحيدي وهو أقدم بل على أفكار جولد تزيهر وابن الراوندي كما أنه لا يتحرج من الانتماء إلى إنتاج المستشرقين، وضرورة أخرى هي حتمية فحص المعارف والتخلي عن الإيمان من أجل قراءة للقرآن تزامنية تاريخية واقعية غير محكومة بالمسلمات اللاهوتية بشكل مسبق[4]، وهو تارة يجعل هذا التخلي عن الإيمان شرطا للمعرفة وتارة أخرى يجعله ضرورة، فهو ضرورة وشرط في آن واحد !!

ولا يغفل أركون ما يسميه أحيانا بالجهل المقدس [5]، وأحيانا بالجهل الرسمي المعمم[6]، وكلها دواع لديه لحلول لا ينبغي أن تكون سطحية بل لا بد من الحل الراديكالي الذي فرضته عليه ضرورات متعددة علمية واجتماعية وفكرية ومنهجية كالتي تتعلق بوظيفة المفكر والمؤرخ..

***/التشخيص، وضرورة الحل الراديكالي رغم الخوف:**

أمام الحالة التي يشخصها أركون للتراث ومصادره، وتمسك المسلمين بهما، فإنه يقرر لها حلا جذريا راديكاليا لأن الحل باختصار إما أن يكون كذلك أولا يكون، فوجده النقد العقل الإسلامي بالمعنى

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 54.

[2] - نفسه، ص 31.

[3] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

[4] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 265.

[5] - انظر ندواته المنشورة على الإنترنيت.

[6] - معارك من أجل الألسنة، ص 34، 35.

التفكيكي الأركيولوجي العميق قادر على مواجهة المشاكل المطروحة الآن على المجتمعات العربية الإسلامية[1]. كما يخبرنا أركون أنه انخرط في هذا الخط النقدي الجذري منذ زمن :

« On verra que je concentre la critique la plus radicale sur le fonctionnement de la raison islamique depuis ses premières énonciations dans le discours coranique. Je n'ai pas attendu le 11 septembre pour le faire » [2].

ثم إنه يصف بحوثه حين يقدم العينة من الجمهور التي يحلم أن يقدمها لهم : « أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة. فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ » [3]. أما عن التطبيق العملي للحلول الراديكالية فيمثلها كل برنامجه الفكري لأن جوهر الإشكال فيه راديكالي لأنه توجه نحو القرآن ولأنه أسقط أكثر المناهج تأثيرا يصل إلى حد القلب والإزالة ونماذجه لا يتسع لها البحث فضلا عن هذه الفقرات، ومن أجل التقريب يمكن تقديم مثال يفتخر أركون كثيرا وهو فيه مقلد لجان دانييل، رئيس تحرير مجلة نوفيل أوبسرفاتور كان لصاحبه جدارة السبق والراديكالية في كتاب أخرجه بعنوان "السجن اليهودي"[4] حيث حمسه هذا العمل وشجاعة صاحبه لأن يعلن بأنه مستعد لتأليف كتاب مماثل مماثل بعنوان : "السجن الإسلامي"[5] ذلك أنه يرى أن الأرضية مشتركة بينه وبين جان دانيال وتتمثل وتتمثل بنظره في انغلاق اليهود على التوراة وانغلاق المسلمين على ما يدعوه بالمدونة الرسمية المغلقة للاعتقاد الرسمي الأرثو ذكسي وهذا المركب الطويل يطلقه على القرآن، ولأنه يعيش حياته الفكرية على الإسقاط فقد وجد في هذا العمل مشجعا قويا على محاكاته، ثم إنه راديكالي على النحو الذي يرضيه.

***/تهمة الخوف من التطبيقات ووظيفتها والاستراتيجية...**

لقد أعلن أركون مرارا بأن فكرة مشروعه حول القرآن ليست سهلة، وليس ذلك بسبب الفكرة في حد ذاتها بالضرورة، ولكن للكيفية التي سينهجها، حين يصر على المطابقة بين القرآن والكتب السماوية

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 12، ص 238.

[2] - humanisme et Islam, p 31.

[3] - قضايا في تقد العقل الديني، ص 20.

[4] - Jean Daniel, la prison juive, olide Jacob, Paris, 2005، نقلا عن: نحو نقد العقل، ص 333.

[5] - الهوامل والشوامل، ص 57، 58. ونحو نقد العقل الإسلامي، ص 333، 334.

السابقة عنه، أو حتى أي كتاب ديني لأنه في الأصل لا فرق لديه. والمطابقة القسرية بين الظروف التي يجتهد في صناعتها إنما ليعطي غطاء للنتائج المطابقة أيضا والأكيدة التي سيصل إليها حتما؛ فيضمن الطريق إليها مبكرا أي عند تحضير المقدمات ومن المقدمات إعلانه المسبق لموقف الخصم وهو"المؤمنين" وتضخيمه مع إخفاء الأسباب الحقيقية المتوقعة للرفض وهي ضمان النتائج المطابقة للمسيحية، وصناعة المنهج الموصل إليها وراء الأسباب المصطنعة والمؤثرات النفسية اللغوية ويظهر ذلك حين يؤكد أنه من الضروري « توسيع مجال التحري لكي يشمل ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما ليشمل القرآن نفسه، إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيدا، سوف نرى مع ذلك لماذا هي شيء، لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخانية أن تحتله في الإسلام»[1] فلا يعقل الجزم بهذه اللغة ما لم يكن لدى صاحبها معطيات يغالط في إعلانها...

<u>رابعا/</u> مهام المفكر الحديث والشروط العلمية للباحث:

1/ توسيع مهام المفكر والباحث في نموذج الحداثة:

إن مهام المفكر ، الباحث الحديث في طرح أركون هي مرحلة انقلابية لمهامه المعهودة، وتكفي وحدها لتبرير مشروعه، حيث يلزم الباحث فيها بالهجوم والتبني لموقف معرفي لاعتقادي، ويعدها من أول الضرورات النوعية الملزمة في البحث الموضوعي وجاء بها كبواعث قوية أو مضاد للعقيدة لطرحه غير مواجهة هيئات وخيارات فكرية قد عدها عراقيل للبحث وهي ضرورة نوعية لأنها تتطلب عملا مركبا أو متعددا، ولا يضطلع بها إلا من تحمل مسئولية البحث العلمي، وهم تطوير المنهج فيه وتوسيع دوائره لتشمل ما لم يشمله البحث من قبل، أو ربما يصح القول بأنها تشترط نقل دوائر البحث من أمكنتها المتعارف عليها إلى أماكن أخرى. وربما كانت هذه الأخرى تحتاج إلى مناقشة معاييرها أو معايير إمكان البحث فيها، وبحث هل تدخل ضمن حيز البحث ؟ وهل طرقها من مهام المفكر أم هل هو من الخروج والخرق لمهام المثقف باسم مهامه !

2/ تحديات المفكر ودوافع توسيع المهام:

كما عالج أركون ضرورة سابقة تناول فيه وظيفة المؤرخ [2] واتساعها، بل وتحولها لتضطلع بمهام لم تكن له من قبل، كذلك عالج ضرورة قريبة منها، إن لم تكن هي ذاتها وهي مهام المثقف أو المفكر، فكما أن المعرفة التاريخية ومكانتها ووظائفها تتطلب من المؤرخ البحث عن الحقيقة التاريخية الضائعة

---

[1] - الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 113، 114.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 150.

وراء أحداث وصور يرى أنها رسمت بعيدا عن الحقيقة، ومثالها صورة (محمد) – النبي عليه الصلاة والسلام، التي ضاعت وراء الصورة المثالية [(1)]. ومثله شخصيات كثيرة تم اختلاف صورتها وشحنها بالتقديس والاحترام[(2)]، وهو ما يدعو المؤرخ إلى إزاحة كل ما أضيف إلى حقيقتها وتجريدها منه وردها إلى القاعدة ! كذلك كان حال المفكر الذي يجد أركون أن عليه تجاوز الطابع التاريخي المعتاد في البحث ويشيد كثيرا بفريق من الباحثين يجدهم على قدر من الكفاءة للبحث، لأنهم ساهموا في الحد من الكتابات التقدمية كما جاءني قوله :

« Portant, les travaux de P. Crone, M. Cook, J. van ESS, l'équipe de Jérusalem sur le thème from Jâchiliyya to Islam, ont largement modifié l'usage historiciste, réductionniste que la philalogie a longtemps fait des traditions dans leurs trois modalités Hadîth, Athâr, Khabar en considérant la croissance continue de la mémoire collective en fonction des données locales où se construit chaque mémoire collective en fonction des locales o^se construit chaque mémoire et des pressions changeantes de sélection et d'interprétations des faits, des évènements des thèmes retenus dans les corpus écrits de chaque tradition. C'est en suivant cette croissance que l'historum peut enfin écrire cette « autre histoire » psychologique de milieux divers qui ont contribué, par touches successives, a sublimer les personnages historiques qu'ont été Muhammad, Ảlî, Ủmar, Jésus, Moïse et bien d'autres en ces figures symboliques idéales offertes à la contemplation à l'imitation et au culte de générations de fidèles » [(3)]

إن حديث أركون عن وظائف المفكر إنما هو طرف من تنظيره حول معايير المعرفة العلمية؛ فحين يؤصل لمنهجه في الوظائف التي يجب أن تناط بالفكر واستمداده من بور يوفي رسمه طريقة الباحث –

---

[1] - نفسه، ص 140 ، 145.

[2] -

[3] - Humanisme et Islam, P 41.

المدرس – المفكر وأنها لا بد لها من افتراق يزيل الحدود بين العلوم وعندما افتتحه في هذا المجال يقول:

«.. Bien qu'il n'assigne pas toujours à l'écriture historienne comme Catharsis la place qui lui revient dans toute radicalisation de la critique, il a su transgresser, voir effacer les frontières disciplinaires entre la sociologie, l'ethnologie, l'anthropologie, l'épistémologie historique et le surplomphilosophique…c'est là que l'écriture pluridisciplinaire encontre les plus grandes difficultés à ébranler les certitudes de la croyance et l'assurance scientifique des spécialistes et des experts » [1].

وقد حاول أركون في هذا الفصل من كتابه وفي كتابه وفي كثير من المواضع من كتبه إنجاز هذه المهمة كإحدى أهدافه الصريحة في تغيير منهجية البحث في مسار آخر ويعلق عليها أمل هدم اليقينيات على إطلاق كلامه...

أما عن طرف المعرفة الموضوعية فلأنها قاعدة المفكر وعليه أن يلتزم فيها على الحقيقة والمعتقد العملي بمقاييس يشرحها « المفكر الذي يحترم نفسه لا يخضع إلا لقاعدة واحدة، هي قاعدة المعرفة الموضوعية وهذه تقتضي ضرورة الفصل بين المعرفة المجانية المرغوبة لذاتها وبذاتها، وبين القطبين العملي لهذه المعرفة، صحيح أن معظمهم يلح على ضرورة الفصل هذه نظريا ولكنهم ينتهكونها عمليا. عندما دعوت عام 1976 إلى تأسيس علم جديد : هو علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبقة، فإن دعوتي بقيت ورقة سواء لدى الباحثين والمثقفين، أو لدى أصحاب القرار السياسي، وبخاصة فيما يتعلق بمجال البحث العلمي والتعليم الجامعي صحيح أن بعض طلابي في السوربون قبلوا بين عامي 1970 – 1980 بأن يشتغلوا على موضوعات أساسية كدراسة برامج التعليم المفروضة في المغرب أو الجزائر...ولكنهم اصطدموا بالواقع المر: ألا وهو استحالة تطبيق النتائج الصحيحة التي توصلوا إليها بعد القيام بتحقيقات ميدانية واسعة. فلم يستطيعوا التأثير عمليا على برامج الدراسية المقررة في هذه البلدان بعد أن رفضت السلطات المعنية أبحاثهم ونتائجهم »[2].

في بناء المبرر المنهجي الآنف نلاحظ تغطية أركون على الموضوعات والمنهجية التي درست بها برامج التعليم وفي أي اتجاه كانت وتعبر عن فلسفة من – وتقريرها حول الثوابت والمعتقدات – ، ثم

---

[1] -.ibid, p148

[2] - معارك من أجل الأنسنة، ص 34.

غطى بترسانة الأوراق المستعملة في تأسيس هذا المبرر على موقف الأفراد بموقف السلطات فرسم الموقف مع أنه عام وهو من جانب الجزائريين والمغاربة - ومن سواهم من أمة المسلمين - أشد في رفض تبديل مناهج التعليم والتفكير وعزا الموقف جميعا عند تأطيره إلى ما يدعوه « بالجهل الرسمي المعمم على الشعب مؤسساتيا من قبل السلطات التعسفية » [1].

إن موقف المفكر حسب أركون أومن خلال نموذجه الشخصي لا يكتفي فيه بالتفكير والمعالجة بل بالانخراط في معركة يسميها بالعلمية أو بأجزائها وصيغها، ويقابلها ما يواجه به المستشرقين من تهمة إهمالهم المعارف الحديثة [2] ورفض استيعاب منظوره النقدي الجديد الذي يلزم به الباحث ويخص بالضبط تجاوز المنهجية الفللوجية من قبله إلى جميع بين المناهج الحديثة، وهو يبين عن رؤيته النقدية وعن موقفه منهم « إنه منظور إبستيمولوجي يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكي بعد أن يهضم أفضل ما فيه. وقد أصبح فلاسفة أوروبا الطبيعيون يتبنونه، في حين أن جل المستشرقين يرفضون حتى الآن أن يخرجوا من منظورهم الضيق لكي يطلعوا عليه. وهنا بالضبط تمكن معركتي الإبستيمولوجية – أو المنهجية – مع الاستشراق الكلاسيكي. وهي ذاتها المعركة التي فاضها ميشيل فوكو أويورغين هابرماس أوبيير بورديو مع الفلسفة الوضعية للغرب، وهي فلسفة مكرسة منذ القرن التاسع عشر ولا يريد الاستشراق أن يتخلى عنها »[3].

لا بد لمعركته المزدوجة هذه أن تتم دراستها مع شقها الآخر وهو موقفه المزدوج من الاستشراق في دراسة التراث الإسلامي والقرآن خاصة فهو وإن كان يعيب عليهم كلاسيكيتهم وجمودهم لكنه يثني على الاختراق الذي أنجزوه في نقد القرآن والشروط التي أقاموا عليها دراسته، فمحاولاتهم كانت طليعية وحق سبقها لا يناقش، كما جاء لديه عند مناقشة المنهجيين – الخاص بالمستشرقين ومنهجيتهم الحديثة – في نقد موثوقية القرآن ومصدره من خلال مقاربتهم ظروف جمعه لدى المستشرقين وتناول أركون إياه تحت باب الانتقال في القرآن من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، أي إلى "مرحلة المصحف" فيقول : «...وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية. فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي. فكل الإضاءات التاريخية لهذا التراث تمت على يده منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، ولكني أنتقد نواقص المنهجية الفيلولوجية.

---

[1] - السابق، ص 35.

[2] - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 17.

[3] - قضايا نقد العقل الديني، ص 186.

لأني أتمنى أن تكمل من قبل المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد قات أكثر من مرة بأن الأولوية هي للمنهجية الفللوجية التي يتبعها الاستشراق، وبعدئذ يجيء دور تطبيق المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها عندما طبقت على التراث الأوربي ذاته »[1].

غير أن تقويم أركون لمهمته – في اقتحام مجال القرآن ودراساته بأدوات الحداثة – بالمقارنة مع مهمة المستشرقين يوصله إلى أن مهمة المستشرقين لم تكن عسيرة بقدر مهمته، وحين يقارن تحديهم بتحديه الذي يعاني فيه الأمرين ونظرا لحساسية الفكرة والتبرير الذي يعرضه أركون بشأنها، ربما كان الاقتباس الحرفي من كلامه حولها أسلم : « كانت الأرثو ذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب. وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم، لماذا؟ لأن العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوما من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته. هكذا أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني لن يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أوبلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجر ؤون عليها أو على أمثالها خوفا من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة. وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي (أي زمني) للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولي للنص الشفهي. ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية على الإطلاق. وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص. أقصد قراءة أقل اعتمادا على الظنون والفرضيات والبحث عن الاحتمالات..» [2]، ولأركون إضافات أخرى تتعلق بالمعوقات الحالية عن الدراسات التي يحلم بها حول القرآن ويعد منها الأنظمة ومؤسسات الدولة، ولا ينبغي إغفال العلاقة متعددة الروابط التي يقيمها بين الأنظمة في العالم العربي والإسلامي وبين الدين الإسلامي والقرآن والمعتقد، فهم بنظره يرفضون انتهاكها لأنهم يقيمون بها قواعدهم ولو زالت لزالوا بل ويصل إلى اتهام الأنظمة بأنها تأخذ الإسلام كرهينة[3]، بل وبإنها أنشأت الأصولية !

وفي الواقع قد يدعو حال تلك الأنظمة إلى الشفقة إن تتضارب الأحكام حولها فبعض التيارات الإسلامية بتهمها بالكفر وهدم الدين وفي المقابل يتهمها من يريدون التحلل من احترام الدين فضلا عن اتباعه بالحفاظ على الدين وبالأصولية لتحافظ على بقائها...لقد اشتملت الأمثلة السابقة على ضرورة لا تقبل المراجعة وهي تولي المفكر مهام أوسع من مجرد النقد الفللوجي التاريخي، ففي عهد الحداثة

---

1 - نفسه، ص 188.

2 - الفكر الأصولي والتأصيل، ص 44، 45.

3 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 171، والهوامل.. ، ص 72.

ودينها يجب أن تكون المهمة والرؤية الفكرية معتقدا عمليا وليس دراسة نظرية فحسب، ويعد هذا الموقف احتراما للخطاب الإنساني [1] وهي صيغة مثالية يمنح بها القوة والإلزام لمقولاته، وكثيرا ما كان يحمل أركون على كل من خالفه تقريراته المتعلقة بمهام المفكر وأبرز من اتخذ منه موقف الرفض أو النقد اللاذع فئة المستشرقين وفئة أخرى من المثقفين الغربيين من غير المستشرقين أما فئات المسلمين فهي بالنسبة له موضوع دراسة وليست مجرد خصم ومن ثم لا يمكن أن تعد معارضا منهجيا لأن عتبه على زملائه في حقول البحث وإن خالفوه جزئي جدا وثانوي بخلاف الوضع مع المسلمين.

أما اعتراضه على موقف المستشرقين منه، فلأنهم اتخذوا موقفا احتقاريا من محاولته في التجديد الذي يقوم به ويرى بأنه بلور مشاريعه بحيث تحل مشاكل العالم أجمع وأكثرها صعوبة كمشكلة الإرهاب[2]، وضمنها خاصة الإسلاميات التطبيقية كعلم لم يسمح به العرب والمسلمون، غير أن الازدراء الذي قوبلت به مشاريعه من قبل المستشرقين كطرف معارض له أثار حفيظته وجاءت ردوده باستنكار حظهم من المناقشات النظرية والإبستيمولوجية التي قد تؤثر في القواعد الأرثو ذكسية الأكاديمية التي فرضوها على العلوم الإسلامية [3]، فهم بنظره طرف مشارك في الأرثوذكسية ويتواطؤون أحيانا معها ! ثم إنه لا يقصر بعد ذلك في ازدراء متبادل من جانبه لاكتفائهم بالاجترار الحرفي والدقيق للمنهجيات التقليدية مع أنهم اختصاصيون ويفترض بهم الاهتمام ومشاركته في طروحاته الحديثة بالإثراء والمناقشة[4].

إن مقررات أركون في هذا الحقل المنهجي الغربي واضحة، فالمنهجية البنيوية متفوقة [5] تماما على الفيلولوجيا وعليه يجب تجاوزها إلى الأفضل والأنجع، وتحديات الاستشراق وعراقيله المنهجية، التي لا ترى في مناهج الحداثة إلا موضة عابرة [6] كل ذلك لا يزيده إلا استمساكا ب خياره المنهجي الذي تمثل في تجاوز الكلاسيكيات[7] وفتح آفاق البحث على احتمالات أوسع !

أما النوع الآخر من المشتغلين بالبحث العلمي ويقفون أمام سير أركون في برنامجه موقف الرافض أو المعرقل حتى بات أركون يشتكي من أن مشروعه يحارب[8] ، هم من المثقفين الغربيين الذي يعدون

---

[1] - معارك من أجل الأنسنة، ص 35.

[2] - الهوامل والشوامل، ص 49، 50.

[3] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 43.

[4] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 88، 89.

[5] - قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص 67، 68.

[6] - نفسه، ص 91، 150.

[7] - تاريخية الفكر...، ص 52.

[8] - الهوامل والشوامل، ص 50.

يعدون إنتاج أركون ومشاريعه تحصيل حاصل، ويرى بدوره أنهم لا يدركون كم يكلفه ذلك المسار من البحث من جهد وعناء[1] ، بل إن بعضهم وجد أن كتاباته هي عبارة عن تبجيل للإسلام[2] !
ومع ذلك ورغم أنواع الرفض التي قوبلت بها مشاريعه – كجانب من التحديات التي كانت له محفزات متعددة – من فئات متنوعة إلا أن ذلك لم يزده إلا إصرارا، ويرد رفضهم تحليلاته إلى عيوب ونقائص منهجية في تفكيرهم ! بل إنه أحيانا يشبه نفسه بغاليليو الذي دفع ثمن علميته، وتحمل مسؤولية التمسك بيقينياته العلمية (ومع ذلك فإنها تدور !)[3] ثم إن مشكلة أخرى تجعله يصبر على التحمل، فمن للبحث الحر والمنهجية ولتراث المسلمين والوحي إن لم يكن هو؟! ومن همومه المعلنة أن مفكري أوربا أمثال فوكو وهابرماس، وريكور ظلوا حبيسي أوربا ولا يهتمون إلا بالإنسان الغربي ولا يوسعون دائرة اشتغالهم الفكري والمنهجي لتنال الإنسان العربي والمسلم.... [4] ويعاملونه بالتجاهل كل تلك الدواعي كانت وراء مطالبة أركون بتطوير مهمة البحث وترقيتها حتى يتبنى المعارك الإبستيمية بكل إخلاص نظري وعملي فلا يكتفي الباحث بالتنظير المنهجي للبحث بل يجب عليه الانتقال إلى التدخل الفعلي للباحث في التنفيذ ليكون الاختراق "بيده لا بيد عمرو" كما أن تجاوز القديم – مطلقا – قاعدة حتمية له كالتجرد للمعرفة (الموضوعية) على النحو الذي يجعله يرى حظوظ من ساعدهم الاستعمار على فرض نمط من الدراسات القرآنية ! في حين لم يجد شخصه الباحث سوى المعوقات ! إنه الأمر الذي يدعو للتساؤل عن هذه الشروط العلمية التي تفرض انغماسا في مادية شكلانية تخرج الباحث من المعايير والقيم الإنسانية وتفصله عنها كما يدعو أيضا للتفكير العملي في شأن القيمة وأهمية حضورها أو غيابها وهل يمكن للعلم والموضوعية الحقيقيين أن يغيبا القيمة، وخاصة الفطرية منها ؟ وهل هذا قلب لمعايير البحث أم المعايير المنطق والمعارف الفطرية؟

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 31.
[2] - الهوامل، ص 51.
[3] - نحو نقد العقل الإسلامي،ص343.
[4] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 254، 255.

الفرع الثاني/ المبررات الفعلية

الضرورات المفروضة ونقصان التغطية

لقد جهد أركون في حشد المبررات الفكرية والمنهجية لبرنامجه الفكري الذي لا يغفل فيه أنه يرتكز على تطبيق مناهج منتجة في ميدان العلوم الإنسانية للعالم الغربي على القرآن الكريم وما أنتجت إلا لتعبر عن ذاتها وتستجيب لواقعها، بما هي خلاصة فكر وامتداد لتراث ومرجعية حضارية غربية صرفة، ظهرت في أدوات بحث واستكشاف للمعرفة ورؤية لها، وتؤول جميعا إلى تحديد اختيارات عميقة في التعريف والتفاعل مع الشأن ا لإنساني بمستوياته الدنيوية والدينية. وقد كان كما هو معلوم المحل الذي يطبق عليه هو أرضية الوحي؛ والقرآن تحديد لأنه مستقر دراسة، بينها لم يكن التراث إلا مرحلة ابتدائية ومكملة وخطوة وهمية إلى الوحي تخفف من قوة الفكرة وصدمتها وتمهد لاعتيادها باعتبارها خروج عن المألوف في الفطرة والعقل والإدراك الإنساني.

ولقد قدم مبررات لتطبيقاته تجاوزت بها من الحاجة إلى الضرورة الملحة والإجبارية التي لا مفر منها؛ بل إن تآليفه اقتسمت بين حتمية التطبيق وصيغه لديه. وقد ترددت الحتميات بين العلمية والمنهجية والحضارية بوصفها المنقذ للعالم الإسلامي هي كل مشكلة بل وللعالم كله من مشاكله[1].

غير أن ما صاغه أركون من دواع ليمكن لمشروعه في نواته وهي التطبيقات وما يترتب عليها من قلب شامل لكل معتقد ووضع ديني وفكري وعلمي بل واجتماعي وإنساني، وعلى الرغم من الصياغة العلمية المركزة والقوالب الفكرية والمنهجية التي أودعها مشاريعه إلا أنها لم تكف لتغطية المشهد الذي يتطلبها، فهو أكبر من أن تقنع به دوافع علمية ومنهجية مبالغة في مثالية فاقت مثالية الدين والإيمان التي أبطلها أركون وردها إلى المادي والدنيوي والسياسي، وهو الخبير في التشكيك بالديني والإيماني، ثم جاء بالعلمي والمنهجي ليبطل الأولين بسلطتها فكان العلمي والمنهجي لديه بمثابة الجدار والدرع الواقي لما يطلق عليه بالمعارك الفكرية أو بالأحرى الإيديولوجية وفي أحيان أخرى يغير استعمالها إلى واجهة أكاديمية ساترة لمشاريع دنيوية سلطوية تحتاج إلى هذا النوع من التغطية. وربما يحق لنا إذا احتكمنا إلى قوانين أركون – نفسه – الفاصلة بين العلمي المادي وبين الخيالي والمثالي أن نلاحظ تفوق قوة وراديكالية وتوسع نتائج مشاريعه وطموحاتها، عن الأثر والتغيير الذي تحدثه المساهمات العلمية والأكاديمية في الدوائر الضيقة فضلا عن الأمم وخاصة الأخرى سواء من حيث القوة أو الزمن فكلاهما عامل يتمم بالتدرج. أما الغايات الإيديولوجية والتوسعية وحدها من تتسم

---

[1] - لأن أركون يقول بأن مشروع الإسلاميات التطبيقية يحل مشاكل العالم وأصعبها أيضا كمشكلة الإرهاب ربما لأنه يفكك أصوله ومصادره وفق رؤيته للدين الإسلامي وللظواهر التي تنتج فيه أو يتبعها . انظر الهوامل والشوامل، ص75.

بالراديكالية وعندها قد تستخدم العلمي والمنهجي وسيلتين ناجعتين فاعلتين باسم أو غطاء أكاديمي ولائق...

أولا/وجود مبررات حقيقية فعلية وواقعية:

وعليه وجب البحث وتحديق النظر في وجود مبررات أو دواع لم يعلن عنها أركون، مع وجود إشارات قوية وقرائن لا يمكن إخفاؤها لم يحددها أركون أو يسميها كما سمى المبررات الأكاديمية وتفنن في إبراز دروبها، على الرغم من أنها تتراءى عند قراءة المشاريع وسط الواقع الفكري والسياسي العالمي وتفاعلاتها وأدوارها ووظائفها ضمن هذا الواقع وعلاقاتها بأطرافه الفاعلة فيه وغير الفاعلة.

لا شك في أنه ادعاء يحتاج إلى إثبات ذلك القول بوجود ضرورات فعلية وواقعية تباين المبررات الأكاديمية المصاغة من قبله صياغة نظرية متخيلة لا تنسجم مع الواقع الغربي ولا العربي والإسلامي إلى بقدر ما تسخر به أحدهما للآخر أو تسلط الآخر عليه وأن الصياغة الأكاديمية إنما نسجت جوانب الوصل بين البرامج الغربية والواقع العربي والإسلامي حين حاول أركون من خلالها تكييف الاحتياجات ومتطلبات العالم العربي والإسلامي بحيث لا يجيب عنها إجابة صحيحة بل ودقيقة إلا النموذج الغربي ومناهجه في التعقل والتفكير، ومن ثم كانت مفارقة للواقع لأنها لم تنسج في الأصل منه. ومن ثم لزم عليه أن يحجب هذه المفارقة...ولعل أهم شاهد على عملية حجب للضرورات المسكوت عنها هي إنشاء ضرورات يصنعها، ولقد كانت من التعدد والكثرة والتكرار الذي يكشف فعل التغطية فيها، وكان الحال فيها كحال من لا يثق بكفاية القدر اللازم منها للوفاء بالحاجة والإقناع بها.

يحتاج توثيق الادعاء السابق وهو القول بوجود ضرورات فعلية إلى مرحلتين من التأسي بالقرائن المرجحة أو بالإشارات والقرائن التي تمثل في ذاتها دواع قوية لمشروعه؛ ذلك أن القول به يشتمل بدوره على مرحلتين هما وجود وكشف الدواعي المحتجبة والفعلية ومعها سبب حجتها والسكوت عنها.

ثانيا/ أسباب السكوت عنها وكيفياته

1/ السبب الأول: التطبيق وشذوذه

إن المركز والنواة في مشاريع أركون وصيغها هو جوهر الإشكال والمتمثل في تطبيق المناهج الغربية على القرآن، وكل إشكال آخر إنما هو خادم لهذا المركز بما فيها المبررات والدواعي وكيفيات التطبيق. ومن ثم لا يتصور أن تتجاوز أسباب الحجب هذه النواة أو المركز إلى غيره، إلا أن تتأخر عنه؛ فكل سبب للسكوت عن الدواعي إنما يترتب من حيث الأهمية والفعل بعدما يتعلق بالجوهر وهو التطبيق على القرآن، لأنه محل القصد والفعل والغرض وهو ببساطة المركز وكمون الدواعي فيه

راجع للإسقاط العام والشامل لطرائق الفكير والتعقل الغربيين على القرآن، وهو يتضمن مبدأ الإسقاط مع فعله وهنا تكمن المشكلة، ذلك أن المبدأ خيار واع بقبول أولويات تلك المناهج وكلياتها أيضا ثم تجسيد ذلك كله في قراءة وتأويل لا يمكن فصلهما عن مصدريهما للقرآن والتراث ذات مراحل حيث تسبق الدراسة ثم تشكلها ثم تمتد مع آثارها، وسيكون من التكرار التأكيد على أنها رؤية وتمثل للقرآن ينبع من تراكم تاريخي ونفسي وموقف سياسي من العرب والمسلمين أشد من التطبيق لأنه تكريس لرؤية تصنيفية محجمة واحتكام مسبق إلى واضع معاييرها، وهو موجود وفاعل قبل كل إجراء منهجي أو مقاربة علمية، وهنا محل الطفرة أو الشذوذ.

***/بيان محل الطفرة وكيفية الحجب؛ الانحراف ودواعي التغطية**

هذه الفكرة المكونة للإشكال تحمل في بنيتها شذوذا وانحرافا لا ينبغي الكشف عنه أبدا عند مقرره، بل يجب إظهار سلامة فكرته وتحميلها وهو العمل الذي يلاحظ لدى أركون في التأسيس وفي الإقناع من جانبه بفكرته المتطرفة والمتعسفة في الفرض الذي يقرره في حق القرآن والتراث وفي القسر مع الغلو، حين يضع له قانونا منهجيا غريبا عنه يقرؤه ! إن القرآن بيان في نفسه ومن يتقدم ليضع له قانونا أو لغة منهجية من غيره ليقرأه بها فإنه يلغي بيانه وتقوم بإعجامه على مستوى المفاهيم والمقاصد وكل المكونات والمعاني، وعندها سيتخلص من القرآن الأصل الذي هو كلام الله وينتج شيئا آخر على منوال جديد يسميه قرآنا !

غالبا ما يمارس الحجب على الممنوعات والمحرمات أو المستهجن من القول والفعل. ولأن المقام هنا يتناول عملا فكريا على نحو خاص وغير مألوف كان إظهاره مظنة النكير والرفض القاطع ومن ثم وجب على صاحبه إنجاز صيغة يغلف بها التركيبة التي أقامها على مادة كانت هي القرآن، وفي شارة لجزئية مرت ادعى فيها أن المسلمين يخافون من التطبيق في الواقع هو من كان يخافه لأن المسلمين يتوقع منهم الاستهجان والتنكير لا الخوف.. وهذا واحد من أساليبه التطبيقية في التغطية على مبرر حقيقي بآخر موضوع. والشاهد في النموذج الذي يتقدم به أركون أنه لم يقيم فقط لحجب أسبابه الكامنة وراء إنشائه مشاريعه الآلية إلى فكرة واحدة، بل إنه حجب على الموضوع فيها وحجب على الممارسات والممنوعات الفكرية والدينية والعلمية والأخلاقية المكونة لفكرة مشروعة وتطبيقها الذي يناسبه وصف الطفرة من جوانب.

- أحدها: في حق القرآن الذي يقصى في التطبيق عن نفسه باعتباره كلام الله الذي لا يحيط به تعريف آخر ثم يقصى عن كونه كلام الله وعما يقتضيه هذا التعريف الأصل من ليحكمها فيه. وهذا فعل

إلغاء وإقصاء وإخضاع مسكوت عنه ويحدث في حق كلام الله ولو كان فيما دونه لكان محظورا، فكيف به وهو في القرآن.

- الثاني: في حث التراث ومصادره، لأنه يحولهما إلى مادة معمل أو مختبر، ويطوعه لآليات كانت خيارا له يخصه وحده، ودون سابق حق، وهذا الفعل هو اعتداء مزدوج أحده الاستحواذ و هو الامتلاك بلا مخول لحق التصرف المطلق ! والآخر الإخضاع القسري المفتوح لتطبيقات وآليات تتلاعب بدلالاته وموضوعاته على غير منهج أو كيفية محددة، فالأمر مفتوح على اختيارات وميول المطبق، وبكيفيات صياغة وتحويل غير محددين، بل يتحكم فيها فاعلون مجهولون على الأغلب، فالمحاولات سواء كانت فردية أو شبه رسمية – جامعية مثلا أو غير جامعية ، يتم بها الإقدام على القرآن لإعادة صياغته أو تعريفه أو تحويله فهي أشبه بعمليات التهريب والتحريف التي تعد محظورة في كل الأعراف، ومن جهة غير معرفة أو محولة وإن تسترت باسم البحث الجامعي والماركة الأكاديمية.
- الثالث: وهو جانب في حق احترام الأمة المحمدية المسلمة وهي نسبة مهمة جدا من سكان الأرض إن لم تكن الأمم، وقد كان من القرآن والتراث الممارس عليهما الإقصاء والإلغاء والتحويل أو المسخ محل اعتقاد وإيمان وتعبد عندها. وله أيضا متعلق آخر بها حين أو عدم أهلية هذه الأمة وحريتها في تعقل تراثها بأثر رجعي وآخر مستمر على اتجاهي معلم الزمن وفرض عليها نعقل الآخر ويحكمه عليها ويلزمها به فقط لأنه يعجبه !

إن بحث أهمية هذا البرنامج الفكري والدوار التي يؤديها كل من أركون كأكاديمي يشتغل بالفكر والتاريخ الإسلامي، وله شهرة واسعة في الأوساط الفكرية التي تطرح فيها قضايا العالم الإسلامي خاصة، وكذا الأدوار التي يرجح أن تضطلع بها مشاريعه الفكرية في التأثير بين عالمين غربي وعربي مسلم تتواتر بينهما العلاقات وتتدافع المصالح، يدعو إلى النظر في وزن تلك الأهمية من حيث التلقائية أو الافتعال وهو الفضاء التي يكشف بما فيه من علاقات عن الدوافع الفعلية لمشاريعه من خلال وظائفها ومن خلال مطامحها وما يترتب عنها من نتائج يعلن المستفيد منها أنه كان باعثا عليها ومساهما في إنشائها.

2/ قاعدة العامل السياسي وتحكمه وتوجيهه:

لقد مهد أركون في كل كتاباته، بمناهجه التي يؤمن بها ويحتكم إليها، لقاعدة – يمكن وصفها بالعلمية أو المنهجية أو التاريخية – لا تعترف بخلو الحدث التاريخي أو حتى الديني المفارق للطبيعة من موجه دنيوي يكون الفعل أو الحدث منه وإليه، وبها فسر ما سماه بظهور القرآن وتشكله، متجاهلا

ومعرضا عن لفظ النزول، باعتباره – وكما سماه أيضا – حدثا وحادثة ليحضر الفاعلون التاريخيون بقوة في خطابه والديني غالبا ما يكونون ذوي مطامح سلطوية وسياسية، وهو ذاته ما فسر به جمع القرآن من قبل الصحابة لتثبيت امتلاك أو الوصول إليه حتى اتهمهم باختيار قراءات منه لتدعمهم في اتجاه الملك والسياسة، وصاغ آراءه في القرآن تحت عنوان تاريخ القرآن بما يحمله العنوان من الدلالات الدنيوية والأسباب الأرضية التي لا تبقي مجالا لمصدره الإلهي، فكان التفسير السياسي حاكما في قراءته القرآن منذ النزول وإلى زمنه حيث كان احترام الأنظمة له ومنعهم المساس به إلى انه يكسبهم الشرعية التي يفتقدون إليها فكان الدور المتبادل أنه كما يستعمل – وفق تحليله – في منح المشروعية لهم، حتى وصفه بالرهينة عندهم كذلك يقومون بحمايته ثم يغزو الحماية إلى تأليف أطراف أخرى كالشعوب مثلا في رؤية يمكن اختصارها بأنه يتم استعماله من قبل السلطان لتثبيت السلطان، هذه القاعدة لا ينبغي أن تلغى عند قراءة مشروع أركون في الواقع العالمي الفعلي أليس له مشروع له شق تأويلي وشق سياسي حتى كاد أو منح بالفعل الشق الأول – التأويلي – للثاني – السياسي – في رؤية منغمسة في دنيوية تاريخية يجب تطبيقها عليه.

أما القرائن الكاشفة لدوافع مشاريع أركون وتطلبها الحقيقي، والتي تكون أحيانا هي ذاتها أسبابه الحقيقية المحركة والكامنة في المشاريع ذاتها التي تقدم بها، والذي يظهرها بوضوح هو قراءة موضوعات وما تطالب به، وما تطبقه على التراث، ثم ما يترتب عنها، كل ذلك يعد من عوامل التأثير في التحولات العالمية، كما أنه من مشاريعه الوسائل الفكرية المنهجية بسط السلطة على المديين القريب والبعيد من قِبَل الأطراف العالمية ذات النفوذ السياسي ذي الأدوات الفكرية والمنهجية العلمية بعوامل انتشارها التعليمية والإعلامية، وبتفعيل مقولات هذه المشاريع تمد هيمنتها فتعمل على تشكيل صيغ عالمية. علمية وفكرية وثقافية تتوافق مع مصالحها وتستجيب لفلسفة سلطتها وتختصر مراحل شاقة وطويلة فقط بواسطة أدوات منهجية تحولت إلى أدوات سياسية وسلطوية بامتياز، والشاهد أنه لا يفسر قوة وراديكالية برنامجه الفكري – كمثال ضمن أجناس أخرى مشابهة – ولا يدرك سبب وجودها إلى حين مشاهدتها تنتظم في موقع مهم من طاحونة فكرية عالمية تعيد صناعة الفكر العالمي وتغير بناه، ثم تنتج صيغا وبنى تشكل بها عقل إنسان العالم العربي والإسلامي وتعيد صياغته وتلين فيه ما استعصى منه ليسهل تكييفه وتطويعه في الاتجاهات الفكرية ووفق الخيارات الفكرية للجانب المسيطر من العالم، وهذا قانون أركون في رد الديني إلى السياسي، وقد ازداد الاهتمام بتفعيل المناهج العلمية الغربية بعد أن كان له تاريخ مع تسليط قواعده المنهجية وأدواته على التراث العربي والإسلامي والوحي، من خلال فيلولوجيا المستشرقين وتاريخيتهم، وقد كان أركون حلقة في تلك السلسلة التي توجهت إلى القرآن وبدأت من نولدكه أو على الأقل كان في طرفها الأول وانتهت عنده كطرف آخر

منها ممسك بأستاذه ريجيس بلاشير الذي استوعب في أعماله حول القرآن كل نتائج سابقيه قبل أن يرثها أركون. وبدايات التأسيس في قراءة الوحي أو إعداد فكر وعقل إسلامي ينبني على قواعد جديدة يقومون بصياغتها على المنوال الذين يريدون إنما كان على يد المستشرقين تشهد عليه.

ثالثا/ أنواع الحاجة إلى المشروع؛ وأسس رد الديني والعلمي إلى السياسي؛

لا شك في أن الأسباب الفعلية لمشاريع أركون قررت الضرورات، فأهم الأسباب وهي الانخراط في برنامج فكري عالمي توجهه أكبر قواه، والمساهمة في نشره بعد تقرير قواعده ورسم طرقه، واختيار آلياته الفاعلة وفاعليه الناجعين، ومن ثم اقتضت الأسباب ضرورات يتطلبها تنفيذ المشاريع.

ومن أهم تلك الوسائل التي تنتظم من خلالها مشاريع أركون ضمن البرنامج الفكري العالمي بما يخدم توجهاته – التي لم تكن جديدة ولا أساليبها في الاستيلاء على الآخر والتصرف فيه – أوأن تقوم بمراحل منهجية تبتدئ بتكييف الأصول في الإسلام وتراثه وفكره ومعالجتها أولها القرآن، ومفهوم الإسلام وبنيته وقواعده وأساليب التعريف به والتعامل معه، ثم تليها مرحلة ملازمة لها تعني بالإلحاق أو الدمج أو النقل إلى النظام الفكري العالمي السائد وهو ناموس الحداثة وتعاليمه الفكرية والمنهجية ورؤيته الشاملة.

1/ القطع عن الأصول وكيفياته

وأكثر ما يعني به هذا العمل الفكري أنه يقوم بكلتا المرحلتين – وتعنينا هنا الأولى منها – تحت تغطية منهجية كاملة؛ يضع فيها القواعد لما يقوم به في قطع الدين عن أصوله ، ويؤلف بابا كبيرا هو استحالة التأصيل ليعدم من خلاله وجود إمكان لتأصيل أي نوع من الحقيقة كما جاء لديه: « وإنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل أو بالأحرى الادعاء بإمكان التأصيل لحقيقة ما دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية من تصرفات الأصوليين والأصوليين القدماء والمعاصرين فهؤلاء لا يستطيعون أولا يريدون أن يحترموا القاعدة المعرفية التالية التي تلزم العقل إلزاما مطلقا في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية »[1] ، هي قاعدة ترتبط بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ومن ثم فهي تعيد كل جملة ينطق بها متكلم إلى جملة مستويات يبحث فيها عن دلالاتها.. ! وفي الوقت ذاته يختار أركون نمطا من المنهج له أهداف

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 9.

قريبة يحددها: « إن خياري الاستراتيجي الأول يتمثل في قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها، وكما لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن » [(1)].

ومن جملة القواعد التي يعتمدها في تحقيق المرحلة الأولى وتبرير القطع عن الأصل من الناحية العلمية والمنهجية ذهابه إلى تحديد مفهوم جديد للإسلام يعتمد على قاعدة معرفة تاريخية في التركيبة الأسطورية للاعتقاد التوحيدي، وعليه يقدم الإسلام من منطلق معرفي جديد ينص على « أن الإسلام ليس كيانا جوهريا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ. إنه ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين. هذا تصور مثالي جدا وغير تاريخي للأمور. إنهم يتوهمون أن الإسلام المثالي هذا يتولد عن النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها...ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر (كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد) هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير. إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض. إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب....

كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان " ثم إنه يصف مفهوم الإسلام المتعارف عليه وخاصة عند المسلمين بأنه إسلام أقنومي « بمعنى أن المسلمين قد حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم" في حين أنه يجده " كأي عقيدة دينية أو غير دينية، هو نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائديا وإيديولوجيا"[(2)].

وهذا النوع من المعرفة التاريخية يريد أركون أن يبطل به ما يسميه الاعتقاد التوحيدي، أو الترقيعات الأسطورية الإيديولوجية لنفس ذلك الاعتقاد الذي يجده ذا تركيبة أسطورية يدعمها رجال الدين أو الشيوخ التقليديين الذي يسميهم أجراء أو عملاء الأرثوذكسية الدينية كما أن كل فكر إسلامي يعده أصوليا، أما فكرهم هو بنظره "فكر هجين ولقيط"[(3)].

***/أصولية الإسلام:**

أما ربط أركون بين الإسلام والأصولية فهو أحد الأسس التي يلتزم بها في دراساته التحويلية لمفهوم الإسلام، فهو وإن بدا في بعض الجمل يفرق بينهما لكنه ما يلبث أن يعلن عن موقفه منهما في تعريفه للأصولي بأنه ذلك الشخص الذي يرفض وضع أصول " الإيمان " على محك النقد

[1] - الفكر الأصولي، ص 92.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 174، 175.

[3] - نحونقد العقل الإسلامي، ص 355، 356.

والتمحيص[1]، وكذا حين ينتقد المناقشات التي تفصل بينهما « ..المناقشات التكرارية والاجترارية الجارية في العالم العربي حاليا، إنها تكرر الكلام نفسه وتقول: لا، لا، لا تخلطوا بين جميع المسلمين وبين الأصوليين. فالأصولية شيء والإسلام شيء آخره ولكن هذا كلام امتثالي وكسول لا يصمد أمام الامتحان. إنه غير مقبول إذا ما نظرنا إلى الأمور من الناحية التاريخية. وذلك لأنه يوجد في النسخة الأصولية للإسلام شيء من الفكر الإسلامي...وهذا الشيء هو الفكر الأصولي المعتمد على أصول الدين وأصول الفقه. وهذه الأصولية التي تشكل المرجعية الكبرى للمسلمين اليوم لم تتعرض حتى الآن لمراجعة نقدية جادة على ضوء علم التاريخ الحديث »[2] ، وهذه الشروط من المعرفة هي التي يتحمس لها أركون ويريد تجذيرها من خلال إعادة كتابة شاملة للتاريخ الإسلامي وهو بنظره مطلب يفرض نفسه عليه بإلحاح[3].

***/تحرير الإسلام:**

وهذا النمط من الدراسة للإسلام وأصوله ومعارفه بما يتسم به من راديكالية واقتحام لا يتردد في إعلانه حين يكرر قوله مرارا " منذ ثلاثين سنة وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة ومواقعه الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود..." [4] دائما يقرنه بأنه محاولة منه لتحرير الفكر فيردف الفقرة السابقة بقوله « لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن» [5]، وعلى هذا المنوال يحمل أركون مشعل المطالبة بتحرير الفكر الإسلامي الذي يعده مهمته الأولى[6] بامتياز، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يتحدث عن التحرير في كلا العالمين العربي والإسلامي، ويرى أن من أهدافه الأساسية تحرير مفهوم الإسلام من جميع أشكال الانغلاقات، وذلك بدراسة مفهومه بتطبيق جميع المناهج والمصطلحات والعلوم الحديثة على دراسة الإسلام أو التراث العربي الإسلامي لكي يضيئه إلى أقصى حد ممكن [7] ! ومما يطمح إليه في تحرير الإسلام ما يسميه بالاستخدامات المسَيَّسة من قبل أتباعه أومن قبل الأنظمة السياسية القائمة

---

1 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 222.

2 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 329.

3 - معارك من أجل الأنسنة، ص 276، وانظر أيضا Islam to reform…, p 20, 21.

4 - قضايا في نقد العقل الديني، ص 150.

5 - الموضع نفسه.

6 - الهوامل والشوامل، ص 57.

7 - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 248 – 249.

والتي يتهمها بأنها تأخذ الإسلام كرهينة [1] بما تعانيه من نقص هائل في المشروعية وهي التهمة أو النظرية بالأحرى التي يتمسك بها أكثر من كل ما سواها للفصل المنهجي المسلط من قبله بين السياسية والحاكم في العالم العربي والإسلامي وبين القرآن والإسلام، حتى يكون فصلا موضوعيا وعلى أسس علمية !! وكأنه يجب على الحاكم في هذه البلاد المسلمة أن لا يلتفت إلى احترام المقدسات الدينية وحمايتها.

2/ النقل والإلحاق والدمج

يتكامل نشاط أركون في معالجة كل من الإسلام والحداثة ومضامين كل منهما بين المرحلة التي يقطع فيها الإسلام والمسلم عن أصوله ومصادره وينفيها ويحولها أو يقوم بتحريرها وبين المرحلة التي يلحقه فيها بناموس الحداثة حيث يضع إطار للدراسة يتسم بتحويل المعاني والمفاهيم. فحين يتم القطع عن الأصل يكون معه نقل إلى أصل بديل، يدمج فيه المسلم قسرا وإسلامه وكل مكوناتهما. ولا تخلو قطعا هذه المرحلة الثانية النظرية من تغطية منهجية قوية بحيث تجعل من النظام الفكري العالمي الذي تعد الحداثة أبرز مكوناته، بديلا مقنعا يستوعب المسلم وإسلامه بكل إشكالاتهما، وهذا البديل الشامل يقوم أركون بمنحه كل أنواع الشرعية ليضطلع بدوره بريادة كاملة، ولا يخفى أنه دور يتطلب شروطا كثيرة، ومؤهلات أعلى بجهد أركون في نسبتها إلى العالم الغربي ونظامه الفكري حين يشرع في نقل سلطة العلم والعقل على إنسان العالمين العربي والإسلامي إليه.

***/التسليم للغرب بالسلطة العلمية:**

في سياقات كثيرة يتحدث فيها أركون عن المعيارية العلمية والمنهجية وردها إلى العقل والإنسان والفلسفات الحديثة حتى بات يعلن بصراحة مضرة بأن لا حاجة به أو بمن يتحدث عنهم وإن كان كلامه معمما بإطلاق – إلى الدين وإلى مشرع الدين – « فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمل مسئولية نفسه وقدره ومصيره بنفسه. أصبح مستقلا بذاته عن القدرة الفوقية. وذلك بعد أن أحل مخيال التقدم بواسطة العلم محل مخيال النجاة الأبدية في الدار الآخرة بواسطة الدين عن طريق إله محب شفوق رحيم عطوف»[2]، هذا الجعل والصلف وترك الأدب من قبله وإن كان يفسر مواقفه جميعا، إلا أن الشاهد في الفقرة أنه يعامل الديني والغيبي بإقصاء كامل لا يتصور معه احترامه كموضوع للعلم والتصديق فضلا عن التعامل معه كمرجعية علمية فهي أبعد، بل إنه يريد اقتياد كل الديني الذي يشتمل

[1] - الهوامل، ص 72، ونحو نقد العقل، ص 171.
[2] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 267.

عليه الإسلام وحتى مصادره كالوحي للمرجعية الغربية باعتبارها الجهة الذي ينبغي الإذعان لعلمها وعقلها...

ولقد عبر أركون كثيرا عن ضرورة منح الغرب السلطة العلمية والتسليم له بها، وكذا الاعتراف للعقل الإغريقي في اقتباسه المتكرر لعبارة ريكور[1]:

« *C'est donc de la doxa des Grecs qu'il faut partir* » بما تعنيه الكلمة doxa من عقل وأفكار ومثل مسبقة، وهذه السلطة المعرفية التي يسلم للغرب بها لم يعد يكتفي بإثبات جوهرها وهو المنهج والعقل، بل انتقل أيضا إلى تعيينها الجهة المعيارية والواضعة للعلم، فبرأيه الذي يرفض فيه المصدر العلوي الغيبي الإلهي للعلم لأن الله هو العليم والعلام يقرر لنا بأن العلم يأتي من الغرب ! محولا مصدره في استدلال سخيف وسطحي، يسوق للقبول بواقع رؤيته التي لا تلتقي مع المعايير العلمية في شيء، بينما هو بصدد تحديد منبع المعرفة ! يقول: « ينبغي أن نقيم بشكل نقدي مكانة المعرفة التاريخية ووظائفها في أماكن إنتاج المعرفة المهيمنة (أي في الغرب)، وفي أماكن إنتاج المعرفة المهيمن عليها (أي في المجتمعات التابعة ومن بينها المجتمعات العربية والإسلامية). فهناك علاقة بينهما تشبه علاقة السبب بالنتيجة. نحن نعلم أن كل معرفة فعالة وذات أهمية ينبغي التصديق عليها من قبل الجامعات الأوربية أو الأمريكية. والدليل على ذلك إقبال طلاب العالم الثالث الشديد على شهاداتهم ورغبتهم في نيل الدكتوراه منها: فالعالم الغربي المهيمن هو الذي يعطيك شهادة بالمعرفة أولا يعطيك. وينطبق ذلك على العلوم التاريخية (أو الإنسانية) كما ينطبق على العلوم الدقيقة. وهذا يلقي بمسئولية كبيرة على العالم الأوربي والأمريكي المتفوق والمتقدم. وهي مسئولية علمية بالمعنى العالي للكلمة، وبالتالي فكرية وسياسية و أخلاقية، ولا أقول ذلك لكي ألقي المسئولية على الاستشراق وحده، وإنما على جميع الأقسام الجامعية التي تسيطر على إنتاج أنماط المعرفة وعلى نقلها وتشغيلها » [2].

يعمل هذا النوع من الإقرار بالمرجعية العلمية للغرب ثم سحب ذلك على التراث الإسلامي والوحي وعلى العالم العربي والإسلامي المعاصر على بسط سلطتها على القرآن وعلى عقل المسلم حين تعيد تشغيله وفق قوانين وبرامج جديدة، وتجعل منه تابعا بالإطلاق، لأن فعل أركون البحثي هنا يعمل على الإقناع بالتسليم والتبعية العلمية والمنهجية فضلا عن الترويج وتحقيق الانتشار لمناهج الغرب بوصفه مصدرها...

---

[1] - Islam to reform or to subvert, p 93.

[2] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 141، 142.

ويعد تفكيك المعتقد [1] من أولى الخطوات نحو تعميم النموذج الفكري على العالمين العربي والإسلامي ومن أجل الإلحاق والدمج بمعيار الحداثة الذي لم تعد يسير الأفكار من حيث الصح والخطأ (أي من الناحية المعرفية)، ولا من خلال مرجعها كما ينقل أركون وإنما من خلال مدى فعالية المقولات ومدى براغماتيتها ويبين بقوله: « لقد ربتنا الحداثة الأوربية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائيا من الإكراهات ال قسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها » [2]. هذا المستوى من المعرفة ونمطها اللامعرف بشيء إلا بمدى نجاعته ويقطع له أركون المراحل من أجل جلب التراث الإسلامي إليه والمسامين الذين يظلون مترددين – بسببه – ومعارضين [3] لفكرة الانخراط في هذا النوع من المعرفة النقدي منها وغيره، وكذلك الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال يستعصي على الحداثة أو كما يقول أركون " يقاوم" بخلاف المسيحية التي يراها قاومت بضراوة قبل أن تستسلم للحداثة باعتبارها نموذجا أعلى للوجود أثبتت ذاتها بنواميسها وبالباراديغم الذي كونته، ولذلك قامت بتفكيك الخطاب النبوي وزعزعته – حسب تحليل أركون دائما – عن طريق إحلال تحديداتها هي للقداسة والتقديس والتعالي والكينونة محل التحديدات القديمة للأديان[4]، وهو ما يدلنا على أنها حلت محلها أو يزمع لها من قبل المفكرين أصحاب هذا النوع من المشاريع أن يدفعوا بها في هذا الاتجاه لتحل محل الأديان هو– أي أركون – مقاومة سعادته حين يتراءى له في دراساته التي تأخذه بعيدا جدا، أنه قد وقع أي الإسلام في شباك الحداثة، غير أن وصفه أبلغ وأعجب ! يقول: « أعترف بأني أجد متعة نظرية عظيمة وأنا أفكر بموقف الإسلام المعاصر من تراثه أو أتأمل في هذا الموقف، ولا أتأمل فقط فيه من الداخل، وإنما من الخارج أيضا...الشيء المهم الآن هو النظر إلى هذا الداخل من الخارج لمعرفة ما يحصل له تحت تأثير قوى العولمة (أو الحداثة) الكاسحة. فلأول مرة أصبح التراث الإسلامي العريق واقعا تحت هذا التأثير وبشكل نهائي لا مرجوع عنه. بمعنى أن الأمور لن تكون بعد اليوم كما كانت عليه من قبل. وسوف تضطر النواة الصلبة لهذا التراث الإسلامي إلى التغيير والتحلحل والتبدل لأول مرة في التاريخ. ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة التي تحيط بها من كل جانب. وهذا التراث الذي كان التقليديون يعتقدون

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 79.

[2] - نفسه، ص 18.

[3] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 31.

[4] - الهوامل، ص 116.

أنه صامد إلى أبد الدهر لا يتغير ولا يتجدد، سوف يتغير ويتجدد لا محالة تحت تأثير قوى الحداثة وضرباتها الموجعة. وسوف يضطر لإيجاد صيغة للتعايش أو للتصالح مع قيم الحداثة العالمية »[1].

لا بد هنا من توضيح دقيق يتعلق باستعمال أركون وفهمه لمصطلح التراث الإسلامي، فهو يختلف عن تداوله عند المسلمين في أنهم يطلقونه عن المعارف البشرية المنتجة في الفضاء والتاريخ الإسلاميين، من غير الوحي؛ القرآن والسنة الذين لا يختلفان عنده عما سواهما إلا في كونها نصوصا تأسيسية أولى إلى جانب الفقه وأصوله...

لا شك في أن هذا المسار الذي اختطه أركون لم يكن قط عشوائيا، بل إن مراحله دقيقة تقطع من أنحاء أخرى ولو كانت أصولا للمسلم وإسلامه، وبدقة متناهية، لانغماسه في نظام معرفي غربي يسمى في هذه المرحلة بالحداثة، وتكيفه على منوالها، حتى تصير هي المرجع والمآل فيحاكى نموذجها في كل مكان من العالم أو على الأقل لا يصطدم به، ويتم تناولها ضمن منظورات عامة تعطيها صبغة موحدة تلغي منها بصمتها وتضعها في بوتقة واحدة، فيتجاوز في دراسة الإسلام والعقل الإسلامي حالة القرآن ويسويه بالأديان الأخرى وكبتها لأن نظامه المعرفي الجديد يعامل الأديان بالطريقة ذاتها [2]. وما يعامل به الأديان يعامل به الإنسان، فالفكرة واحدة لديه وإن اختلفت الموضوعات، فالفحوى في الإنسان هو ذلك الإيمان الذي استعار له اسم مديونية المعني في ناموس الحداثة، وذلك الإيمان تعرض للمتغيرات التي أدخلتها الحداثة، حيث انتقلت بالإنسان (الشخص) من مرحلة المخلوق من قبل الله والمرتبط به عن طريق مديونية المعني والعاشق لأوامره، إلى مرحلة الشخص – الفرد – المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي وتشريعي أو قانوني[3]، وبهذا يعود أركون لينتظم في المفهوم الشيوعي للفرد والدولة، حتى أحل الدولة محل الإله من الإنسان أو جعل منها جزءا منه أو إحدى المؤسسات المشكلة للإله إذا كان على ما يبدو متبعضا ومكونا من نظريات وأفكار ونظم فكرية متحولة ! وهي في عصره « ليست مسألة تحقيب للفكر بقدر ما هي موقف معين للعقل » [4]، غير أن هذا الموقف يتم فرضه لأن الإنسان المؤمن لا يقبل بموقف للعقل يعارض إيمانه أو ميثاقه مع الله إلا إذا تعرض لصيغة تعد له اعتقاديا وتجعله يقبل الازدواجية في موقف لا يقبل إلا الأحدية.

لقد كان الشاهد في الجزء السابق من عرض المراحل التي انتهجها أركون ليخلع التراث والفكر الإسلاميين والإنسان من أصله لينقله إلى مشاع يقوم بإحلاله في الثقافة والفكر بعد إبطال كل صيغة

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 190.

[2] - نفسه ، ص 186.

[3] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 208.

[4] - الموضع نفسه.

دينية إسلامية أو غير إسلامية، وتلك المراحل لا يتطلب نتائجها العلم ولا المنهجية بقدر ما تتطلبها السياسة العالمية، فبرنامجه ورؤيته فيه إنما يعمل من أجل تطويع ودمج إنسان العالم العربي والإسلامي لخدمة نظام معرفي تشجعه القوى المسيطرة على العالم بما يخدم به مصالحها، وهو يساعد على نشره وتعميمه.

ومن الواضح أن أبرز ما يترتب على مشاريعه هو صياغة إسلام جديد، تقوم على قاعدة تأويل للقرآن، يعاد فيها تشكيل المفاهيم للإسلام ومكوناته بما يتناسب ونظمهم فما من شك لديهم بأن فهمهم ومناهجهم ستعبر عن القرآن والإسلام بأفضل مما تعبر عنه آيات القرآن وأحكام الإسلام ومعانيه، وقد أعلن أركون عدة مرات بأنه لن يفهم القرآن إلا هو وأمثاله بعد تطبيق المناهج العلوم الإنسانية عليه !! ولذلك وجبت إعادة تكوينية وتعديله بما يزيل كل هاجس بوجود إسلام ممانع أوله خصائصه، ومن ثم وضعت الصيغ (العلمية) التي من خلالها يتم الوصل بين فهو مهم وبينه، أو وضع صيغ تدجنه على النحو الذي يحجون ! هذا الإسلام الجديد الذي ساهم أركون في صياغته يمت دحه أحد ناشري أركون على غلاف كتاب له على نحو يدعو للنظر والتأهل:

« Arkoun's Islam is tolerant, libera land moderne…[His] vision embodies profound possibilities »(1).

رابعا/ الحاجة المشتركة إلى المشروع :

أما الجانب المهم المتبقي من العوامل المشكلة لهذا النشاط الفكري ذي الوظائف السياسية، يتمثل في الشخصية العلمية المفكرة الفاعلة فيه، وفي حالتنا هو صاحب هذه المشاريع محمد أركون؛ وإذا كنا في سياق محاولة التعرف على الأسباب الفعلية لمشاريعه، فلا بد من محاولة التنقيب عنها بين كل من أركون والجهات الفكرية التي يقوم بدعمها وخدمة فلسفتها والدفع في اتجاهها بكل قواه.

لقد وافقت حاجة أركون إلى مشروع فكري في زمن المشاريع الفكرية الفردية، تلك الحاجة ذات الدوافع والتوجهات السلطوية الفكرية للقوى العالمية المهيمنة، كما أن ما تقدمه لصاحبها من انتشار ودعم لذاتيته، ووزن لنشاطه الفكري بما يمكن لأركون أن يعتمد عليها في مضاهاة ذوي المشاريع التي يستمد منها من مفكري فرنسا وأوربا.

هناك جملة عوامل يلاحظ أنها اجتمعت من حول أركون وفيه أسهمت بقوة في جعل برنامجه ذا فاعلية عالية؛ وهذه العوامل تتوزع بين طبيعة المشروع الفكري الفردي في وظيفته، وسهولة تحريكه

---

[1] - غلاف كتابه، Rethinking Islam, Common questions uncommon answers

باعتباره في يد واضعه يمكنه التحكم فيه نحو الوجهة التي يريد. والعامل الآخر هو حرص أركون على إنجاز مشاريع فكرية بلا شك مؤهلاته العلمية والشخصية وخصائصه التي قلما تجتمع في غيره، وهي التي يستبعد معها أن لا تكون ومشاريعه اختيار ا وتحديدا حقيقيين. ذلك أن الدفع بمشاريع يتم إعدادها ومضامينها التي تتجاوز قدرة الفرد – منفردا –، وتحتاج حتما إلى فريق عمل ليؤمن جوانبها النظرية والتطبيقية وأمثلتها من فروع العلوم الإنسانية المختلفة، وضبط صيغتها ومعادلتها الدقيقة بحيث يمكن تفعيلها ضمن واقع فكري سياسي تتحكم به القوى الغربية من أجل تعديل موازين القوى التي باتت تعتمد الصيغ الفكرية بشكل مباشر، وتكيف بها عقلية السواد الأوسع في العالم العربي والإسلامي وتعيد إنشاء رؤيته للواقع ومكوناته بما يتوافق والرؤية الغربية فتتخلص من هم مواجهة المخالفين ومن منازعات كثيرة، والحاصل أن مؤهلاته وطبيعة تكوينه وانتمائه وخصائص شخصه ناسبت هذه المهمة تماما...

***/مؤهلاته وخصائص شخصيته واستعداداته**

تعد المحددات الأساسية في شخصية أركون – وإن كان استحضارها هنا محدودا باعتبار موقعها من البحث مندرج في سيرته الذاتية وشخصيته العلمية – جميعا مؤهلات ونقاط ارتكاز في ترجيح انتخابه لأدوار فكرية مهمة، فهو الشخص المخضرم من كل الجهات، الجزائري الجنسية والأمازيغي الأصل، ولد في أحلك أزمنة الاستعمار و أعمق مراحله، و أرسخها أثرا، اكتسب اللغة الفرنسية ثم العربية واستعملهما بشكل جيد ودرس في المدارس التبشيرية الفرنسية وظل يؤطر من قبل أساتذته الفرنسيين المستشرقين في الأدب العربي ليجمع بين الثقافتين على نحو خاص جدا، ثم يتم نقله بعناية أساتذته إلى فرنسا ليصبح فجأة متخصصا في التاريخ الإسلامي ثم في تاريخ الفكر الإسلامي ويعين أستاذا على هذا الاختصاص في جامعة السوربون، ولكنه بعض نفسه ضمن هذه المعطيات التي تجمع بين التنافر والتجاور مكانة أهم وأكثر فاعلية حين يعلن نفسه ممثلا وفاعلا وناطقا عن التاريخ والفكر الإسلاميين...وقد كتب وحاضر وشارك في الندوات المختلفة والتجمعات البحثية أو الفكرية. ولو تتبعنا خطا منهجيا يكشف عن طبيعة تخصص له في التاريخ الإسلامي، في تكوينه لما وجدناه بالوضوح الذي يخول له الاستيلاء على هذا المجال والتعريف به والفتيا فيه.

هذه الظروف التي ساهمت في تكوين شخصية أركون تجعله – ومن دون التطرق إلى شخصيته العلمية – على خبرة عالية بظروف تاريخية وسياسية وفكرية عايشها وشهد ها وكانت له على المستوى الفكري مواقف لا يتردد في إعلانها أو الاقتراب من الإشارة إلى ما قد يحجب بواسطته عن

مواقفه الحقيقية كمعارضته للخط العلمي [1] للثورة التحريرية الجزائرية أو الذي وصفه بأنه معاد للعلمية، لأنه حتى تكون علمية بنظره كان يجب عليها أن تكون لا دينية. وإذا أضفنا إلى تجربته الشخصية تجربته العلمية أو الأكاديمية والفكرية وقيامه بدور الوسيط بين ثقافتين متقابلتين، هذه الوساطة ساعدته فيها خبرته واطلاعه على التراثين العربي والغربي، وكان أبرز ما فيها هو النقل الذي يجسده مشروعه الذي يلتف على فكرة نقل صرف، ميدانه هو القرآن والتراث الإسلامي، ومادته المنقولة التي يقوم بإنزالها هي مناهج العلوم الإنسانية، وهو يأتي بها دون تحوير ولا تطوير، ولا يزيد على الإسقاط في عمله، ولا يكلف نفسه مناقشة شيء من تلك المناهج في ذاتها أوفي ملاءمة المادة المطبق عليها...حتى إن إشكال إمكانية كل هذا النقل غير الموثق ليطرح نفسه بقوة. ولعل وضعه ووظيفته المعرفتين يذكراننا بمقولة للناقد إحسان عباس يذكرها في حق المفكر الناقد إدوارد سعيد، حيث يرصد فيه وظائف المفكرين ويحاول تحديدها بدقة: "... لا يوجد عندنا سوى ناقد حداثي، وهو إدوارد سعيد، أما الباقون فهم يترجمون » [2] ، وفي الواقع إن كل ما قدمه أركون حول نقد السلطة الدينية أو الفكرية أو السياسية لم يكن حقيقيا أو خالصا في النقد، بل كان وظيفيا يحاكي فيه نقد المدارس الغربية وأولها مدرسة المستشرقين ويسقطها على كل سلطة في العالم العربي، وينأى بها عن العالم الغربي كأنه متعال عن النقد.

***/ أركون وخبرته حول الغرب الدراسات القرآنية:**

إذا ما قورنت كل مؤهلات أركون بمؤهله المتعلق بالقرآن المرجح – ربما عليها جميعا – والمقصود به كون أركون تتلمذ فيها يخص القرآن في كل دقائق البحوث التي أنتجها المستشرقون حوله، وأخذها على يد منتجيها المباشرين حتى أنه كان – وهو ما ينبغي أن يصرح به عن نفسه ولكنه لم يفعل – حلقة مهمة قوية التكوين في سلسلة المستشرقين الذي توجهوا نحو القرآن بشكل لافت وخاص، ويلاحظ أنه يستحضر تلك السلسلة التي بدأت حلقاتها الأولى مع نولدكه في تاريخ القرآن في جزئه الأول ثم شفللي في الجزء الثاني ثم بريتزل، ثم يعرج على أستاذه المباشر بلاشير، ويوثق أنه أخذ النتائج وكون منها كتابه مقدمة أو مدخل إلى القرآن[3]. ولكن أركون لم يكمل طرف السلسلة الذي يمثلها هو، ولم يقرَّ بأنه أخذ نتائج الجميع وصاغ منها مشاريعه التطبيقية التي هي في الواقع من تطبيق المستشرقين على القرآن، وهو أخذ فكرة التطبيق وكيفيته وموضوعه عنهم، ثم حاول إدخال شيء جديد من خلال مناهج

---

1 -

2 - الشرق الأوسط، 2003/08/23، نقلا عن يحي بن الوليد، الوعي المحلق، ط 1، القاهرة، 2010، ص 306.

3 - الهوامل والشوامل، ص 145.

العلوم الإنسانية وهي بدورها لا يمكن إقامتها إلا بعد طبقة من المنهج الفيلولوجي الاستشراقي...ومحل الشاهد هنا هو أن اضطلاع أركون بهذه المهمة وهي محاولة اختراق القرآن الكريم بهذه المناهج لم يكن إلا بعد الممارسة الطويلة والتأهيل الذي حازه من قبل، وهذا أبرز وأرسخ جوانب مؤهلاته العلمية، خاصة وأن وظيفته هذه تتسدد في مركزها نحو القرآن، ومدارها عليه.

تلكم هي الخاصية العلمية الولى لدى أركون، وتليها خاصية مرتبته في الاستمداد والنقل عن الغرب، لأنه في النهاية مرحلة من النقل، وهي قريبة من المصادر لديه على أنواعها استشراقا وحداثة، لأنه حلقة نقل مهمة وخطيرة بين ثقافتين وعالمين بكل ما بينهما من تحديات ثقافية وسلطوية جديدة شبيهة بالاستعمارية، وقربه من منابعها هو ما يعطي تجربته أهميتها بين تجارب أقرانه وزملائه في الحقل الفكري، وباعتباره المخضرم المتعدد الذي عاش مراحل من التحولات الفكرية والسياسية، وانطبع بختم الثقافة الأخرى وكان لها على بيئته الولى ومكوناته الأصل تأثيرا خاصة ليس هو تأكيد تلك الأصول على كل حال ! فقد كان بحق جديرا بانتخابه لهذا العمل الفكري.

***/تجاوز وظيفة المؤرخ:**

يضاف إلى ذلك ما يباهي به أركون، وهو تجاوزه وظيفة المؤرخ، ونقلها إلى مستوى من الصرامة لم يكن معهودا، يقوم فيها بتجذير تفكيك التراثات والمجتمعات الإسلامية [(1)]، ويسمى من يقوم بهذا النوع من النشاط البحثي التاريخي بالمفكرين النقديين الشكوكيين ويراهم نادرين جدا ومعزولين [(2)]، ولعل السؤال الراجح هنا لا يتعلق بالنظر فيما إذا كان أركون قد تجاوز بمهنة المؤرخ بقدر ما هو: هل كان مؤرخا في الأصل أم أنه وضع في هذه المهنة لأمر ما؟

ولقد كان مردود عمل المؤرخ أركون جله سياسيا، ولقد كان حشو مشاريعه الشأن السياسي، والعامل السياسي العامل الوحيد في تفسير كل حدث عرفه التاريخ الإسلامي ولو كان دينيا بحثا، وفي العموم كان طابعه الفكري سياسيا بالدرجة الأولى ويحرص على الظهور فيه بموقف سياسي معارض وناقد غير حيادي، حتى إنه اكتسب أهميته وتأثيره في واقعه الفكري وعمله المتداول، وازداد امتداده في العالم الغربي والإسلامي نتيجة هذه الصبغة التي ظهر بها، واحتفى به كثيرون في حياته وبعد مماته ويظهر مدى انتشاره على مواقع الأنترنيت سواء في محركات البحث أوفي مواقع التواصل الاجتماعي كما يظهر في تأثير بالغ على وسائل الإعلام الأخرى المكتوبة والسمعية – البصرية، ولم يحل جهل من

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 151، 152.

[2] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 355، 356.

يحتفون به بآرائه وقلة أو عدم قراءتهم له عن التعبير له بأشكال وألقاب كثيرة ؛ كوصفه بالمجدد في الدين، أو بالممثل عن الإسلام، وإن كانت كلها توصيفات هو من نسبها لنفسه وأعلنها غير مرة.

فالانتشار الواسع الذي عرفه أركون كخبير في علوم القرآن على منوال المستشرقين وممثل عن نفسه، وناطق قسري وفاعل في التاريخ والفكر الإسلاميين، وهمتم – بكثرة – بالفضاء المغاربي ومدافع عن إثنيته وتاريخه الأوربي[1]، واحد أكبر العلام المشتغلين بالفكر الديني – السياسي وبامتياز، وكانت خصائصه الشخصية وتشكله النفسي قد جعلا منه سفير ثقافة خاصة ذات معايير ووظائف ميزت مشاريعه التي غاصت في السياسة وأصرت على أن تبلغ أصل كل ما ميز الإسلام وتكون منه وهو الوحي، فجمع بين (التخصص الدقيق في الدراسات القرآنية الغربية) والانتشار العالمي وخاصة بعد تحوله عن المحور الفرنسي إلى المحور الأمريكي، وزيادة نشاطه وتوجيهه بعد أحداث 11 سبتمبر إلى قراء باللغة الإنجليزية وخاطب جمهورهم عن الإسلام بكتبه التي قام بترجمتها إلى الإنكليزية بعناوين جديدة مع أن الكتب عرفت بكل محتواها قبل ذلك باللغة الفرنسية والعربية، وساهم في إثراء وتوجيه المادة الفكرية التي كتبت حول الإسلام. وشابه دوره – مع الفارق فيه طبعا – دور برنارد لويس، بحيث انخرط نشاطه الفكري في الوظائف نفسها للآخر الذي طالما أثنى عليه أركون واستشهد به[2] ، وإذا كان لويس مخولا في أمريكا برسم خرائط العالم العربي والإسلامي الجديدة وابتدأ من العراق، فإن عمل أركون ربما كان أهم لأنه يرسم البنى الدقيقة لمحتوى تلك الخرائط ومضامينها الفكرية ويحول بناها الأصل، ويضع خطوط معرفة بخصائص هادمة لطفها بالمفككة، ويساهم في إنشاء فكر جديد – في العالم العربي والإسلامي – بمواصفات تجعله قادرا على التأثير في التحولات والمسارات الفكرية ذات الشأن السياسي من خلال وضع الأسس لها. خلال مسيرته الفكرية الطويلة، وهي الأسس التي لم تحدث قط عشوائيا اعتباطا بل كانت كاللبنات التي توضع في أمكنتها وازمنتها المحددة جيلا بعد جيل وبعناية وتوجيه مدروسين ومتابعين.

في الواقع لا ينبغي تصور خلو موقف المعارضة السياسية لأركون من تأطير منهجي بشروط علمية ومنهجية قررها أساتذته المستشرقون وبشروط السياسة الغربية التي تنشر بها بشكل جيد ثم ساهم في تعميمها، ثم إنه أسس على منوال المستشرقين للخلاف والتضاد بين العالم والسلطان ثم بين الشعوب والسلطان، بعد أن ألغى كل وجود للديني، من خلال تحويله القسري إلى حدث دنيوي تاريخي سياسي

---

[1] - هذا ما صرح به في حوار مارس 2010 المنشور على الـYoutube

[2] - في سياقات كثيرة يفتح أركون المجال لمديح طويل و إطراء كبير لبرنارد لويس، في معارفة وعالمية، وعلمه بالإسلاميات واختصاصه فيها وربما كان ذلك، غزلا للخط الأمريكي في شخص برنارد لويس، أنظر مثلا: Abc de l'Islam, p 341

سلطوي بعد أن جعله (ظهورا) ثم استخدامه إياه في جمعه وكتابته قبلا، وفي كل مرحلة تاريخية بعد ذلك كورقة سلطة في يد الحاكم لم يزده على ذلك شيئا، حتى وصل به إلى الأنظمة الحاكمة في البلاد العربية الإسلامية لينظر في تحليله بأن تلك الأنظمة فاقدة الشرعية إنما تقوم بحماية القرآن وتعتني بالإسلام لتحافظ بهما على سلطتها وتستمد منهما مشروعيها، ومن خلال تحليلاته تلك يمنح طبقة المثقفين أوبالأحرى أبعاضهم الذين يتبنون طروحاته صيغة ثقافية نمطية محددة، لتعاملوا بها مع الدولة والحاكم، فيها شيء من التحليل الناقص الذين يدين الحاكم ويفقد القرآن مصداقيته من حيث مرجعيته لأنه قد حوله في نظرهم إلى ورقة ضدهم، يجب عليهم أن يتخلصوا منها ! وإذا كانت سنة الله في الأمم أن يحميها بالقرآن وبالسلطان فإن الصيغة التي يتقدم بها أركون وهي مزدوجة تضرب أحدهما بالآخر لدى متلقيها وتبطل هذا بذاك فلا تبقي لا على السلطان ولا على القرآن وتنزع كل نوع تغطية عن العالم الغربي والإسلامي، ومن ثم يمكن عدها صيغة استعمارية فوق العادة، وهي تحقق إذا لاحظنا عدد من الغراض بالإضافة إلى الغرضين السابقين لأبطال القرآن وإزالة السلطان، وغعدام المرجعية الدينية في استمداد الموقف السياسي ليستبدل به مرجعا مجهولا تمثله شرذمة ثقافة مجهولة الهوية، كما أن تسهم بشكل مهم في صياغة وضع فكري – سياسي يكون الأصل فيه هوالرفض الذي بذره بدراسته التحليلية أوالتقدية حول أول مرجع وهوالقرآن. مع حصر تلك المواقف في العالم العربي والإسلامي.

ولقد احتفى أركون في دراساته كثيرا بالخروج والخوارج سواء كان ذلك الخروج – أوما شابهه من معارضة – في السياسة أوفي العلم والفكر، غير انه لا يمتلك أي ضابط في ذلك إلا هو، لأنه رغم رفضه تبجيل الصحابة والشخصيات الإسلامية، يبجل بالصحابي عبد الله بن مسعود ويصفه بالصحابي الجليل ! – على خلاف العادة – والمضطهد أيضا وبابن سنبوز القارئ لأنهما رفضا التخلي عن مصحفيهما، أما الإمام أحمد فعلى الرغم من موقفه الذي كاد أن يؤدي بحياته وتعرضه للعذاب والسجن من قبل الحكام إلا أنه لا يعده منهم ولا يحتفي به مطلقا، بل يدينه لأنه أجهض محاولات اعتزالية واعدة في دراسة القرآن !!

***/ أركون وبذور الربيع العربي:**

وقبل الانتقال عن نشاط أركون وحراكه الفكري والسياسي باعتبارهما من أهم ما يكشف عن أسباب الفعلية لمشاريعه وضرورتها الحقيقية، التي أفصحت ألسنة العالم وصراعاته، يجدر بنا إيراد ملاحظة منهجية مهمة تتعلق بأركون وفاعليته في التأثير في الأحداث الفكرية والسياسية في العالم العربي والإسلامي، تضمنها مقال نشر في جريدة الوطن[1] بتاريخ 2011/9/15 بعنوان :

[1] - Nadjia Bouaricha, El Watan.com, du 15 septembre 2011.

« Mohammed Arkoun avait déjà semé le printemps ».

لصاحبته ناجية بوعريشة Nadjia Bouaricha، التي وإن اعتمدت على تنظيرات شكلية أع نقاد أركون تقديمها كمقاومة التجهيل والتهميش واستخدام السلطة الدينية في فرض الرؤى السياسية التي لا تقبل النقاش. إلا أن اهم ما اشتمل عليه المقال هو الملاحظة السديدة في إسهام أركون في بذر هذا الذي يسمى بالربيع العربي البائس ! لكن التعرف على كيفية البذر لديه تحيلنا على كل منهجيته السابقة في دراسة القرآن والإسلام، ثم في كيفية مقاربة الأنظمة في البلاد العربية والإسلامية، بل إن البذر بدأ مع دراسة كل علاقة للسلطان في الإسلام بالديني والعلمي وبالإنسان.

خامسا/ التأسيس بالرسمية والعداء له!...

لقد كان مركز المقاربة هو الدولة في دراسات أركون في التاريخ القديم للإسلام والحديث، وكان المدار لديه حول رسميتها أو صبغة الدولة فيها أو ما يسميه (بالرسمي)، وبنى تحليله على المفاضلة والنبذ بين ذلك الرسمي سواء كان موقفا أو قرارا عاما أو معتقدا يجمع عليه المسلمون جميعا فإنه يسميه رسميا كنوع من تصنيفه أو الإيحاء بأنه ذو طابع إجباري أو نسبته مطلقا للجانب السياسي وكلها إجراءات تبعده عن حقيقته وتلقائيته، وتنقل الحقيقة والتلقائية إلى المقابل لما هو رسمي ليكون من نصيبه ويمنح لنفسه به مجالا للقول والإدلاء بوجهة نظر له تأخذ مكانه الحقيقي والواقعي والصادق.

ومحل الشاهد أن التوجه كان نحو الرسمي ليجعله مدانا لرسميته، وينقل كل ديني يرعاه الرسمي إلى الرسمية للتخلص من شرعيته، ولأنه إذا كان رسميا كان فاقد المصداقية والشرعية. ولا ينبغي إغفال أن هذا القانون في التحليل يكون ساريا في العالم العربي والإسلامي وفي تاريخه فقط ولا يقبل التعميم ولا الوصول إلى العالم الغربي. ولقد بدأ بهذا التحليل – كما سبقت الإشارة – مبكرا حتى جعل من القرآن الكريم كلام الله تشكيلا رسميا، وكلما أراد إبطال شيء منه جعله خبرا في رواية رسمية ! كما يتبين من بعض الجمل القليلة المقتطفة من نص له في مقاربة لكيفية جمع القرآن وإعادة قراءته:

«...حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكل (شكل سور القرآن في المصحف) "، «هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن تستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث »، «راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بجميع مختلف الأجزاء المكتوبة...» ، «هذه هي رواية التراث وهذه هي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام... »، " هذه هي المقولة الرسمية التي يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك..." ثم ينتهي إلى وصف القرآن بـ : " النص الرسمي المشكل " ، أما روايات جمع القرآن فقد جعل منها "القصة

الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول " ، ويس تنكر عدم ظهور الاحتجاجات ضد "النص القرآني المشكل رسميا "[1] ، وعلى هذا النحو أسس أو زرع التمرد على الديني تحت غطاء السياسي حتى جعل من التمرد على الحاكم ولو كان ذا سلطة وهمية كالتي نسبها للساسة حول القرآن أصلا. وبهذا الشكل كان يضع السكك الأولى في عمق التراث ويربطها أو يلصقها بالمرجعية الأولى العلوية وهي القرآن الكريم، ليوجه المواقف منه، ويتسلل بطرق غير معتادة ليكون معرفة مضللة مشوهة حول المصادر الأولى ثم يستشرف مواقف معادية لكل سياسة تعترف بالأصول والثوابت.

لقد خلص أركون بعد كل ذلك الجهد إلى المساهمة في تشكيل عقلية وصناعة أفكار حسب الحاجة العالمية، ونمطا من المعرفة الهدامة للأصول من خلال بناء ذوات الآخرين، اختارها معرفة راديكالية يعترف بها ويزهو بإعلانها[2] ويبررها، ويذكرها عنه مترجمه وشريكه في الكتب المعربة هاشم صالح، كما يذكر دعم أركون لراديكاليته هو أيضا فيقول: « هل غير محمد أركون مواقعه فجأة ؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي.. كنت أعرف أن صاحب نقد العقل الإسلامي لا يغير مواقعه بسهولة، وأنه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية " ثم يضيف له تبريرات أخرى بأنه يخاطب نوعين من البشر، وبأنه يستخدم لغة أكاديمية معقدة، ويغلف أفكاره الأساسية بالكثير من أساليب الحذر والاحتياط، ثم يذكر تشجيع أركون له على مواقفه الراديكالية : " كنت أخشى أن يبدي بعض التحفظات عن المواقف الراديكالية التي اتخذتها مؤخرا على صدفات جريدة الحياة وأثارت بعض النقاش، ولكني فوجئت بأنه يؤيد هذه المواقف تأييدا كاملا بل ويشجعني على الاستمرار فيها، مع إضافة بعض الأشياء الجديدة بالطبع» [3] ولكن الذي لا يفسر في هامش صالح هو خشيته من تحفظات أركون !!

ومن أغرب ما ساهم به أركون في صياغة هذا الفكر العالمي بعد تشكيل مفاهيم جديدة عن الإسلام وعن القرآن والمقدسات وإنشاء علاقة جدية للمسلم معها وللعالم الغربي أيضا، أنه كان دائما يعبر عن ضرورة حماية الغرب ومحافظته عليه بشدة من أن تصيبه إيديولوجيا المسلمين [4] ! كما أنه لا يتردد في حكاية حدث جمعه بالكاردينال لوستيجير الذي يحلم بإعادة أوربا إلى المسيحية، وعقب فيه م حذرا الكاردينال من فكرته التي قد يشجع على مزايدة الإسلام الوهابي الذي يتسم بسرعة الانتشار ! ويصيف بأنه قبل جواب الكاردينال على عنصريته وهو يرى ضرورة تعليم الناس أن الأديان ليست متساوية

---

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 288 – 290.
[2] - الهوامل والشوامل، ص 45، 46.
[3] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 312، 313.
[4] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13، 14.

وتحتاج إلى إقامة تراتبية هرمية بحسب أهميتها وتوافقها الروحي مع رغبات الإنسان ! مع أن الفكرة الأولى كانت مطالبة أركون بإلحاح لعقد مجمع كبير لكل أديان التوحيد تحت اسم الفاتكان الثالث[1].

إن هذه القراءة في دوافع المشروع لدى أركون ومحاولة سيرها للتعرف على المفتعل منها والفعلي والتمييز بين المصطنع والحقيقي إنما هي قراءة نقدية ضرورية ومحاولة تأويلية لجوانب من المشروع هي التي صنعته والتعرف عليها بعيننا على فهم كل فكرة منه وتوظيفه لها، ولم تم إنتاجها، وربما كأن من المفيد هنا استحضار جواب لإدوارد سعيد على سؤال هو أية معرفة تحاول أن تنقل لطلابك؟ فقال: « أنا أعلم الناس كيف يقرؤون بشكل نقدي، وهو أن يكون بوسعهم ليس فقط أن يروا الكتاب بما هو ببساطة مجرد كتاب، ولكن أن يضعوه ضمن سياقه، أن يفهموا كيف تم إنتاجه، وأن يفهموا أن لا شيء يحدث هكذا بالصدفة. إنه فعل اختيار، بل سلسلة من الاختيارات والإجراءات والتي يخضع لها كل من الكتاب والمجتمعات »[2] يضيف إلى ذلك أنه يركز على حالة الاستمرارية في المعرفة والقراءة لأنهما يحتجان إلى الاستنطاق والاستكشاف والتحدي بما لا حد له، ويقول : « وإذا لم أحقق شيئا فإن غرس بذرة عدم الاكتفاء والمساءلة الدائمة فيهم هي جوهر ما أفعله » [3].

ومن كل ما سبق يمكن الخلوص إلى أن تلقي ما يقدمه أركون على منوال المستشرقين من قبله من دوافع ومبررات مشاريعهم التي صنعوها علمية بالقبول والتسليم إنما هو من قبيل العجز أو الغباء الصريح، لأنه ما من شيء يحدث هكذا بالصدفة، أو يعلن عن مختبراته الحقيقية التي يتم إعداده فيها، كما أن معرفة انتماء المفكر وولائه.

في اختياره لموضوع بحثه [4] ، ولا يمنع أن يؤثر فيما هو أبعد من الاختيار في الموضوع ! لأن الانتقال في عرف هذه الحداثة إلى موقع جديد للعقل يسبقه فيه الفعل والصناعة لكل شيء حتى الإنسان في تشكيل معتقده و وضع مضمون للدين أو التفكير، ليتحول العقل بزاوية واسعة من وظيفة التأسيس والقرار ورسم المنهج إلى وظيفة تبريرية تصوغ الفعل وتعطيه مظهر لائقا في أتراب أكاديمية...

لقد أسندت لأركون، أو أسند لنفسه أدوار عدة ضمن حراكه ودوره الفكري حتى أنه كان يقدم على قناة الشرق أو راديو الشرق دروس رمضان [5] ! وأ قيل على أدواره بتضامن زائد كان يسميه بالاستقلالية الفكرية، وبالعلاقة النقدية، ووصفها بالإخلاص المتواصل للإبستيمولوجيا التاريخية النقدية، ويذكر أنه طبقه على مضامين الإيمان الأكثر قداسة، وعلى الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 166، 167.

[2] - الثقافة والمقاومة، ص 92.

[3] - الموضع نفسه.

[4] - إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 317.

[5] - يمكن متابعتها على أرشيف موقع www.radioorient.com

التاريخي مع مجتمعه وشعبه، ثم يعلل ذلك بمكانة المثقف التي تتحدد طبقا لدرجة الاستقلالية المتحققة عن طريق الخيار الإبستيمولوجي والالتزام بقواعده في البحث العلمي [1].

أما أهم ما حققه في نشاطه سواء المتخصص منه في القرآن والتراث الإسلامي أو الأدوار العامة الفكرية العالمية سواء في مرحلة انكفائه على فرنسا أو بعد انفتاحه على المحور الأمريكي، في كل تلك الأدوار نجده لم يخرج قط عن موضوعات الاستشراق كما حددها دراسة سعيد [2]، من حيث تمثيله الثقافات والمجتمعات والتواريخ وفي حالته كانت العربية والإسلامية كما جسد بشخصيته ومؤهلاته نمطا من العلاقة التي صاغها المستشرقون من قبل بين القوة والمعرفة، وربما كانت أسبابه مقتسمة بينه في طموحه للارتقاء بنفسه إلى مصاف مفكرين من الطراز الأفضل وهو طموح لا يحكم بتحققه وبين أسباب من استفاد من توظيفه ومساعدته والتمهيد له بما يخدم المصالح ويرفع من حظوظ حظهم الفكري.

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 28، 29.

[2] - تأملات حول المنفى، ص 135.

المبحث الثاني: القراءة التأويلية السياسية للقرآن النواة والجوهر

يتناول هذا المبحث محاولة التعرف على الصيغة الأولية والنموذج التفسيري الفاعل في قراءة أركون التأويلية للقرآن؛ باعتبار أن الأسس في التأويل لا تبدأ إلا من التعريف بالمؤول، وتقرير مكانته ووظيفته، وكلاهما ناشئين عن مصدره، ولذلك كان التركيز في هذا المبحث، وهو أساسي في هذه الدراسة على هذه العناصر في تعلقها بالقرآن في مقاربة أركون، وكيف أحالها جميع على العامل السياسي، جوهرا وفروعا..

1/ تعريف القرآن واستخدام المحددات السياسية أو التأويل السياسي:

لقد امتازت المنجزات الفكرية الحديثة بصياغتها في شكل مشاريع، وامتيازات كذلك بالفردية أو بالذاتية، وكان مما يمنحها قيمة فكرية أو تأهيلا لمرتبة المشروع الفكري الحقيقي أو المكتمل اشتمالها على جانب سياسي بالإضافة إلى الجانب التأويلي فيها كما ذهب إليه ريكور ونص عليه . وقد وصف أركون بأنه ناقد السلطتين، الدينية والسياسية [1]، ومثلهما قدم مشاريعه حول المركز من الدين الإسلامي وتراثه وهو القرآن الكريم، وقدم قراءته النقدية والتأويلية له باعتباره " نصا مقدسا" وكانت متعددة الصيغ النقدية والأدوات . كذلك ضمنها قراءة سياسية نشطة وبامتياز للقرآن الكريم من حيث هويته وتعريفه ووضعه، ثم من حيث إمكان القراءة فيه وما يتحمله من وجودها أو حتى ما لا يتحمله من تأويل، وكانت تلك القراءة السياسية من حيث وظيفتها والتأسيس من خلالها، قراءة محورية جدا .

***/ معنى القراءة السياسية :**

والمعنى في هذا الشق السياسي في القراءة التأويلية للقرآن يتبدى في وجوه كثيرة، منها أنه يمنح مصداقية إضافية كما سبق باستدعاء الدنيوي والسياسي إلى جانب الديني والاعتقادي . يضاف إلى ذلك أن تلك القراءة السياسية تجمع وتشرح رؤية فكرية حديثة للديني، ويعيد شرح السلطة السياسية في العالم الإسلامي منذ نزول القرآن الكريم إلى يومنا هذا، وهو في كل ذلك لا يكتفي بقراءة فكرية أو إنسانية أو دينية للقرآن أو الكتاب الديني بل تبقى بقراءة على الدنيوي فينطلق منه ويصير إليه ويجسد المعنى اللغوي للتأويل من خلال تلك القراءة السياسية المعرفة بالقرآن بإعادة تعريف انقلابية للمعنى الأول المعرف بالقرآن وهو"التعريف المعتقد"، ويفتح اعتماد التأويل السياسي ميدانا واسعا من الاحتمالات والعوامل التفسيرية التي أثرى بها أركون نظريته من خلال ما قدمه من جوانب نظرية حول صراع السلطتين أو الذروتين الدينية والسياسية بعد أن يتطرق إلى شرح العلاقة بين ذروة السيادة

---

[1]- يعيد ابن فارس معنى التأويل إلى الأصل أول وهي تدل على الوجوع إما إلى أول الأمر أو إلى منتهاه .. ابن فارس معجم مقاييس اللغة،ج1، ص159.

العليا من جهة، والسلطة السياسية من جهة أخرى، وقد أسهب في شرحها في فصول كثيرة من كتبه[1].

كما أنه في بعض تقاليب نظريته تلك يقارب النظرية الإسلامية للسلطة الشيعية منها والسنية، باعتبار أن القرآن كما وظفه أركون ضمن القراءة التاريخية كان جزءا من البنى المتشكلة آنذاك، معاصرا لنشكل السلطات السياسية وفاعلا فيها من ناحية، وفي الوقت ذاته ولا يبين كيف يمكنه ذلك، فهو أي القرآن كان تشكله نتيجة لممارسات سلطوية ومن جهات طائفية بالإضافة إلى الجهات الرسمية في القرون الأولى ويقصد بهم فترة النبي علية الصلاة والسلام، ثم المرحلة التي يهاجمها بشراسة ويستعملها بكثرة بالغة ويؤسس عليها مثلما سيأتي، وهي مرحلة الخلفاء الراشدين، وتوظيفه لتلك الفترة وأثر القرآن في النظرية الشيعية للسلطة، أن تلك الأحداث بما كان فيها من اقتتال بسبب فكرة الإمامة ومحاولة القضاء عليها من قبل الجهة الأخرى (سنية أو دعاة الخلافة)، دعت إلى ممارسة سلطوية تتعلق بالقرآن والحديث والدين عموما، وتمثلت كما يتهم أركون في " الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات المتعلقة بالفترة التأسيسية الأولى للإسلام أي لفترة العشرين عاما التي قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك، إن العقل التدبيري للدولة (la raison d'état) بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن الشيء الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي التدبيري، راح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تخص تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جدا، ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هدا، هده هو الرهان الذي يحيط بكل تلك القصة (قصة الخلافة) ..»[2].

ويبدو أن القراءة السياسية لدى أركون التي تقوم على اتهام بحذف شهادات وتركيب أخرى، وتزوير الأحداث المرافقة وحذف مضامين منه ومن السنة، كل تلك القراءة لا تتطلب أي دليل، لا في مرحلة الهدم ولا في مرحلة صياغة تفسير بديلة نثري النظرية السياسية التي ينطلق منها في التعريف بالقرآن وقراءته وقراءة الثروات الإسلامي .

2 / التأسيس لإثبات الارتباط بين الديني والسياسي:

يوجد لدى أركون مرجعية يحاول من خلالها بحث علاقة جدلية يتحدث عنها ويقيم من خلالها فضل لقراءة تأويلية للقرآن تجمع بين الدنيوي والديني وتوظف الديني والقرآن خاصة كمركز في تلك

---

[1]- انظر الفصل الرابع من كتابه نحو نقد العقل الإسلامي وتحليله الحدث القر آني والحدث الإسلامي، ثم ما يتعلق بصراع الذروتين، المشروعية الإلهية والسلطة السياسية البشرية، ص 268-270، وما بعدها.

[2]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 285.

القراءة، كما سيأتي، إما المرجعية التي يتركز عليها فهي التاريخ الإسلامي في مراحله الأولى وخاصة مرحلة جمع القرآن، وإما الفضاء فهو العلاقات التي يقيمها بين ذرى المشروعيات العليا الدينية السياسية وأنواع السلطات في الإسلام أو ربما درجاتها أيضا كالذي تناوله في فصل « Pour une critique de la raison » وعنوان هذا الفصل وهو الخامس، وعنوانه « Autorité et pouvoir en Islam »[1] لبحث أنواع العلائق بين السلطات أو بالأحرى بناء العلاقات وترتيبها وفق رؤاه الخاصة.

هذا الفضاء الفكري الذي يتم فيه نسج العلاقة بين الديني والسياسي، بإنشاء الروابط من خلال إيجاد الصلة بين ملامح السلطة أو السيطرة، في كل من المصادر الدينية، والمواقف السياسية، ثم توسيع مستوياتها ووظائفها التفسيرية، هو فضاء فكري يتوسع وينتشر بطريقة أخرى آلية لا يمكن إغفالها بالإضافة غلى إنشاء العلاقة الافتراضية بين المواقف الدنية والسياسية التي تتجاوز الفعل الاعتقادي والشرعي والسياسي الموضوعي إلى الدواعي الشخصية والاختيارات الطائفية أو الإيديولوجية، لنسف الديني، فيتم نشر المضامين الفكرية عبر اللغات والثقافات بل والجغرافيات عبر القارات، فيقترن التوسعات الفكري والآلي... ولذلك نجد الفصل السابق كنموذج عن أشباهه من الفصول ومحتوياتها يكرر نشرها مرارا في أغلب الكتب، ينشر كفصل رابع في كتاب أركون الموجه للعالم، الأنجلوفوني وخاصة الأمريكي منه، ذي العنوان الدال على الاستعلاء والخَرَق معًا: "الإسلام يصلح أو يهدم ؟" أو «Islam to reform or to subvert »وعنوان الفصل: « Authority and Power in Islmaic Thought »[2].

لقد اجتهد أركون كثيرا في الكتابة حول هذين المجالين الديني والسياسي حتى بات محورا لكتاباته على أصعدة متوازية، إشكالية مركزية هي جمع القرآن وضمنها: ما هو القرآن؟ ومتى تشكل وبأي كيفية؟ على اعتبار الظروف والعوامل السياسية والتاريخية الفاعلة في تشكيله[3]، ثم يتناول أيضا على مستوى دراسة النبي عليه الصلاة والسلام الذي كان يؤسس نظاما دينيا وآخر سياسي جديد أي أنه يجمع بين الذروة الروحية والذروة السياسية [4] على غرار الأنبياء السابقين، أما من جاء من الخلفاء بعد النبوة فإنهم وفق مقاربته من وجه آخر، قاموا بتدويل الإسلام وعملوا على تأسيس إسلام رسمي

---

[1]- والفصل ذاته كان قد نشر في شكل مقال بعنوان: (Pouvoir et vérité, Edition du Cerf, 1981 pp. 145- 215).

[2]- Islam to refrom or to subvert, p 201.

[3] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، 73-81 وما بعدها.

[4]- نفسه، ص 53، 54.

بسلطة مركزية أرثوذكسية تكون قلبا للإمبراطورية الجديدة التي « استطاع شارل مارتل إيقاف تقدم الجيوش العربية البربرية القادمة من جهة إسبانيا » وذلك في معركة بواتييه سنة 732م[1].

كما يقارب الموضوع من خلال بحث السلطات السياسية في الإسلام[2] وهو الذي يتقاطع مع المقاربة المذكورة آنفا. وهو في جملة المقاربات لهذا الإشكال ووجوهه إما يجيب إجابات حاسمة ولو كانت غير مدلل عليها أو يحدد الإشكال كالآتي: « Comment s'articulent les instances de l'autorité spirituelle et du pouvoir politique en Islam » [3]

هذه الوجوه هي إشارة إلى أشكال المقاربات المختلفة التي يتناول من خلالها أركون القرآن ضمن قراءة سياسية، كما يحيطها كإشكالية محورية بفضاء من المقاربات المكملة، بحيث تشكل في مجموعها رؤية واسعة لعلاقة الديني بالسياسي أما محور المقاربة ونواتها فهي تؤلف بين الموضوع والمرحلة التاريخية وظروفها.

3/ النواة والمركز في القراءة والنظرية السياسية لدى أركون:

عند ملاحظة عناصر المقاربة السياسية لدى أركون والتي تشتمل عليها مشاريعه الفكرية، نجدها ترتكز على موضوع هو القرآن، وفعل تعلو به هو كتابته وجمعه بالأساس، ثم أين وكيف تم الارتباط في القرآن أو الربط بالأحرى الديني والدنيوي ؟ لأنه ينتج عنه بشكل مباشر مفهوم للقرآن وتصور له يحدد مصدريته الجديدة التي تنشئها هذه القراءة. حين تعيد التعريف به من خلال ماهية جديدة يكون فيها حاصل قراءة سلطوية دنيوية تستبعد الديني فيه وتستدعي السلطات الرسمية لتكون وراء "تشكله"، وتستحضر ظروفا تاريخية تخضعها قسر القراءة مادية محددة المعايير، كانت تلك الظروف قد زامنت جمع القرآن فتصبح إذن متحكمة في إنتاجه، ويكون الفاعلون في ذلك هم الخلفاء ذوي النهج الأرثوذوكسي. ويتخذ القرآن في هذه القراءة مواقع عدة بين العمل أو المنجز السياسي في شكل ديني، أو النص المتحكم فيه والمتصرف فيه بالحذف أو الإضافة أو ما سواهما من العمليات التي سلطت عليه وعلى جاهليه، بالتحكم في شهاداتهم حوله – ويذكر دائما أن أركون لا يحتاج في ذلك إلى أي نوع من أنواع الاستدلال غير الربط الافتراضي وسعة الخيال.

إن القراءة الذرائعية هذه جمعت بين تحويل، ليس فقط للقرآن والديني والاعتقادي فيه؛ من حيث مصدره باعتباره كلام الله، ومكانته على هذا الأساس وحفظه وعلوه، بل أيضا لأشخاص كل من تعلق

---

[1]- نفسه، ص 58.

[2]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 165 (فصل كامل)، ص 275.

[3]- ABC de l'Islam pour sortir des clôtures dogmatique, p 141.

بالقرآن حفظا وكتابة لتحولهم من فعل ديني وحتى دنيوي مبعثه ومبتغاه هو الديني، إلى مجرد طلاب سلطة دنيوية باستعمال سلطة القرآن الدينية التي بذورها كان دافعها سلطة دنيوية. إن هذا الفعل التأويلي السياسي للقرآن جاء ليفكك أو يهدم المعتقد فيه من حيث حقيقته الأصل وتعريفه وبتوسع براديكاليه إلى هدم وتفكيك كل عنصر يسهم في الحفاظ على حقيقته ومعناه. فهو إذن يفرض قراءة للقرآن جديدة تحمل داخلها تعريفه وتوظيفه بل وصياغته ولكن بمقلوب تعريفه الأصل ومعناه ومنزلته النافذة.

يقول أركون في تحليله السياسي منطلقا من مصطلحه "الرواية الرسمية لتشكل النص القرآني" [1]ويريد بها الروايات التي وثقها العلماء حول جمع القرآن وتدوينه في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وحول نزوله عليه، بأن تلك الروايات لا يمكن الاعتماد عليها لمجرد أن التراث هو الذي اشتمل عليها فيقول مبدئيا عن ظروف جمعه « ولا تعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم»[2] ثم يضيف عن دور السلطة في فرض القرآن الرسمي والتفسير الرسمي مقررا تاريخية القرآن، التي طغت عليها العوامل السياسية بقوة، « هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات وهي التي أدت إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية بصفتها أمرا واقعا »[3] وفي الواقع إن تسمية القرآن بمدونة رسمية يشرح كل مواقفه تجاه القرآن. وهي الخلاصة المنهجية لجميع مقارباته وفق العلوم الإنسانية الحديثة.

لقد ربط أركون بمنهجيته الإنسانية المتعددة والمرتكزة على قاعدة استشراقية بين جملة موضوعات، فجعلها كضفيرة لا يمكن الفصل بينها، مما يجعل الباحث فيها بين سلبية التكرار أو سلبية الإخلال بالعرض. وأهم جامع فيها هو نظريته السياسية من ناحية والتأويلية من ناحية أخرى والتي ترتكز في شق السياسي منها على عمل الخلفاء في (إنجاز القرآن...) وهو المعنى الذي تنص عليه مقاربته التاريخية والسياسية.

يلاحظ في مقاربة أركون ازدواجا وانفصاما فيما يتعلق بتناوله زمن النبي عليه الصلاة والسلام، إذ يقاربها تارة باعتبار النبي منشئ الكيانين الديني والسياسي، وسلطتيهما، وتارة يتجاوز مرحلة النبوة تماما ويسكت عنها في المقاربة السياسية بعد أن يسلط مجموعة مناهج تقضي بلا واقعية لوحي أولا معقوليته على الأقل وغرائبيته: "حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكل (تشكل سور القرآن في

---

[1] ـ انظر ما يتعلق بجمع القرآن ونزوله في المصادر التاريخية، وهي تذكر كل ما يتعلق بهذا الشأن، ومن المصادر المتأخرة الميسرة، خلاصة النصوص الجلية في نزول القرآن وجمعه وحكم اتباع رسم المصاحف العثمانية، للشيخ محمد بن علي بن خلف الشهير بالحداد،المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، 1355هـ، ص3-11.

[2]- قضايا في نقد العقل الديني، " 189.

[3] ـ الموضع نفسه.

المصحف) المعترف بها من قبل الجميع، .. فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاما بطريقتين مختلفتين متمايزتين ويقوم بشرح إحدى الطريقتين: "عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل والنقل دون أن تدخل شخصي. إنه فقط يتلفظ بكلام الله. وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية...»[1].

ويتوجه بقوة إلى تأسيس دراسته على مرحلة الخلفاء الذين جمعوا القرآن، ليجمع بين مقاربة الخلافة وسلطتها ومقاربة جمع القرآن، ليعرب عن رؤيته للخلافة الإسلامية باعتبارها ما بعد 661 م – كانت قد اكتسبت فيه سلطتها فعليا وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونيا ولا شرعيا « Un pouvoir du fait et non pas du droit »[2]، كما أن الخلافة التي جمع فيها القرآن تمثل بداية مرحلة صراعات دموية غير منقطعة امتدت حتى إلغاء الخلافة ومجيء أتاتورك عام 1922[3]، وفي كل مراحل الخلافة لم يختلف وضع القرآن ولا وظيفته، إذ لا يعدو أن يكون لديه ورقة السلطة التي أعدتها لتستولي من خلالها، ولبنة كلية بنوا عليها خلافتها، فكان في البداية وسيلة استحواذ على السلطة، وكان في مختلف المراحل اللاحقة وإلى يومنا هذا في زمن الدول المستقلة وأنظمتها وسيلة استمداد للمشروعية المفقودة من قبل الأنظمة.. ومن ثم فإن تحليله هذا يمنح القرآن وضعا ماديا رتيبا لا يتغير. ولا ينبغي أن يغفل أبدا أن أركون لا يقدم شيئا مما يعد دلالا أو شبيها بالدليل على ما يقول، فالأسلوب الذي حاك به نتج روايته "العلمية" البديلة عن الرسمية هو ذاته الأسلوب الذي عبر من خلاله عن نقمته على الأنظمة أو مؤسسات الدولة في العالم العربي والإسلامي والتي تفوق بكثير نقمته على الأصولية ! ذلك أن تلك الأنظمة تستولي على القرآن.

بل وتوظفه لصالحها الخاص وتأخذه كرهينة، وتبني به حكمها وسيادتها، وهذا التأويل من قبله يندرج ضمن كيفية استيلاء السلطة السياسية على السلطة الدينية.

4 /مرادفات البنية الأولية في التأويل السياسي للقرآن:

نواة القراءة؛ معاني المقولة الأولية:

إن مقولة استخدام القرآن من قبل سلطة الزمن الأول وامتداده إلى سلطة الزمن المتأخر، هي عبارة عن نواة عميقة جدا، تثمر مقولات متعددة تخدم خيارات أركون على مستويات عدة.

1- تاريخية الفكر العربي..، ص 288.

2- المرجع نفسه، ص 288.

3- نفسه، ص 281.

تلك المقولة تعني ابتداء: القطع مع مصدر القرآن ونقله إلى المصادر البشرية التي تتجاذبه لبسط سلطتها إما بقطع كلي وصريح أو بتوظيفه معنويا لصالح البشري واستعماله في هذا الاتجاه.

وهي تعني **ثانيا**: فرضه اعتبار القرآن صناعة سياسية، أعد في ظروف مختلطة من قبل السلطة الرسمية التي أنجزته، ووضعت له تاريخا ورواية رسمية لتستولي به على السلطة.

وتعني **ثالثا**: تحويل القرآن من كونه كتابا إلهيا سماويا إلى صفة أخرى مادية وهي الإعداد البشري وصناعة السلطة ومنتجها لتكون ورقة لها، فيصبح في قراءته ونظريته السياسية أرضي المنشأ أو بشري الفعل، وهذا بدوره يترتب عنه [1] كسر منزلة القرآن واختراق لكل معنى يدل على كرامته المقترنة بمصدره وصحته العقائدية وهو كسر مقترن بسحب الاحترام والعدالة عن الصحابة وطعن في نزاهتهم وشهادتهم وتحويل أغراضهم إلى دنيوية بحتة. وهذا الموقف المفروض من قبله عليهم، يجب أن ينسحب بعد ذلك على كل سلطان وأمير وقائم مقام ونظام أوكل رئيس وصاحب مسؤولية دولة لبصمه والقرآن بما تحول إلى وصمة في تحليله، وهو حماية الدين والمقدسات والحرمات، ويتساوى في ذلك الجميع...

يأتي ذكر القرآن والمقاربة السياسية لدى أركون في موضوع نزوله وكتابته على نحو استثنائي، وخاصة من حيث تناول الخلفاء وعنايتهم بجمعه، ومن حيث تناوله لحفظ القرآن من قبل الصحابة والتوثيق الكتابي الذي شمل كل سور وآيات القرآن وهي المسائل التي تم الاستغناء عن كل علومها ودلائلها العقلية والتاريخية وشهاداتها (من قبل أركون) ورفضها من أجل بناء صيغة نقيضة لها، كانت مجرد صيغة وليست رواية ولا حتى تصورا عقليا لأنه خلو من كل أنواع المعارف ومقدماتها المنطقية أو الأخبار والمرويات التاريخية، إذ لا يوجد شيء من كل ذلك على الإطلاق إلا إعمال الخيال ولكن على طريقة سوء الظن وفرض أسوء الاحتمالات، « فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها... هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية ؟ هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث. راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام 656 م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته **المصحف الحقيقي لكل كلام الله** »[2] كما كان قد أوحي إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص

[1]- الفكر الإسلامي، قراءة علمية ص 30.

[2]- الكتابة بلون غامق مثبتة في الفقرة الأصل المقتبسة.

المشكل في ظل عثمان.. هذه هي رواية التراث، وهذه هي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام والتي لها قوة المسلمة التي لا تناقش ولا تمس. لنعد صياغة هذه الرواية مرة أخرى: كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاما بعد وفاة النبي ... هذه هي المقولة التي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك»[1].

يلاحظ في الاقتباس السابق المشتمل على قراءة أركون التي يقال فهيا تجوزا إنها قراءة ذات منحى سياسي للقرآن الكريم من خلال الجمع لتعيد التعريف به، وتعيد رسم منزلة له بعيدة عن كل مصداقية أو إجلال أو احترام تسبب كل ما نبه إليه من تصرف بشري على أيدي الخلفاء، الذين اتهمهم بكل قبيح ثم يتهكم شأن صحة مصدرية القرآن واكتماله ! وقبل مراجعة منهجيته المستخدمة يتعين رد العبارات التي نقلها بالحرف والمعنى عن مصادر ملهميه ومعلميه، فالعبارات والمقاطع الواردة لديه مثل:
"تجميع أكبر عدد من السور" "ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلا. إن القتل في نظر عالم الاجتماع هو فعل ذو دلالة بالغة. أما فيما يخص البيولوجي فإنه حدث عابر من حوادث التاريخ سببه أن أشرار فرجوا عن طريق الحق، طريق الله. كل الكتابات الأرثوذوكسية تعطي صورة نموذجية ومثالية عن الخلفاء الأربعة الأول. إنها لا تقدم إطلاقا أي تحليل سوسيولوجي – تاريخي للأحداث[2] وقوله أيضا «إن ما قلناه لا يهدف إلى حسم الموضوع نهائيا. ذلك أن الوثائق التاريخية التي وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل، وضمن منظور التبرير أو التسويغ. والأمر يتعلق فعلا بإيديولوجيا كاملة كبرى للتبرير وللتسويغ. ذلك على الخط نفسه... »[3]، "الشهادات التي أمكن التقاطها..." "أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي" "هذه المقولة الرسمية لا يسمح لأحد أن يوجه إليها الشك".

إن المقاطع السابقة جميعها خلاصة تخرصات المستشرقين بعينها، وتشهد بها كتب نولدكه وبلاشير وواط وتزيهر. والأمر الذي يدعو إلى التساؤل هو لماذا لم يستخرج دلالات خاصة بشخصه على خبرته وتمرسه، بل يستمد كل التقريرات القديمة جدا منذ ابن الراوندي والتي تحمل بدورها موقفا إيديولوجيا نقيضا ومكذبا سواء عند ابن الراوندي أو عند المستشرقين سلسلة نولدكه ـ شفالي ـ بلاشير، وتحمل موقفا آخر معاديا ومقولات جاهزة، مكتملة مغلقة ومعادية جدا. ولكن يبدو أنه لا يعتبر العداء مانعا من الموضوعية إلا إذا كان في صالح مواقفه الراديكالية. وتجده يستنجد بها ويدعم بها قراءته

---

[1]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 288 - 289.
[2]- نفسه، ص 282.
[3]- نفسه، ص 283.

الهشة، ولا يتوانى في الحط من قدر موضوع من أشرف الموضوعات لدى الأديان جميعا وهو آخر الكتب السماوية، بتهمة تشكيل نص متكامل، بأجزاء ناقصة .

ربما تخفى أركون خلف مقاربة أنثروبولوجية، سياسية، وادعى أنه يقوم بتعرية الحوافز الحقيقية للمتنافسين على السلطة ورفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء الشعارات الدينية ثم وجد النموذج المثالي في الصحابة[1]. لينسب إليهم التزوير صراحة، ويصف الفقهاء بالسذاجة لأنهم ظنوا الخلفاء لن يحرفوا الشهادات المتعلقة بالقرآن لصالح ذواتهم في حيازة السلطة [2]، بل إنه يحتج على "الشهادات الشفهية" التي سمعت ثم كتبت ولم تقبل بعدها التبديل وصارت في دراساته « مدونات رسمية مغلقة، أي ناجزة ونهائية بالنسبة للمؤمنين في الأديان الثلاث، قلت رسمية لأنها ناتجة عن القرارات التي اتخذتها "السلطات" السائدة... وقلت مغلقة لأنه لم يعد مسموحا بعد اليوم أن نضيف إلى نصوص الوحي كلمة واحدة أن ننقص منها كلمة واحدة... وأصبحت المسألة محسومة وبالتالي أصبح ممنوعا منعا باتا إحداث أي تعديل على حرفية النص الذي اتخذ صفة النص الصحيح الكامل الناجز بشكل مطلق لا مرجوع عنه»[3].

يحق لكل من يقرأ الفقرات السابقة أن يتساءل عن المنهج المطبق فيها، وليس على أحد أن يكون أحمقا إلى الحد الذي يصدق أن دافع أركون من ذلك النفث الحاقد هو البحث العلمي أو أنه طبق منهجية ما مهما كان نوعها، سواء كانت اختلاف داريد أو أنثروبولوجيا تصنيفية، إذ لا يوجد ما يقتضي حتمية هذه النتائج المقررة سلفا والمصادر عليها، كما أن احتمالات البحث والمقاربة مهما يكن مسلكه فيها من الطرق والنتائج لا يضطره إلى هذا الحد من القتامة السلبية والعدمية التي لا يدفع إليها البحث بل سوء الظن والعقد القديمة.

لقد أكد أركون على أن المسلمين القدامى والمعاصرين يمنعون التدخل في القرآن واجتمعوا سنة وشيعة عليه بنص واحد. ثم هو ربما ينسى ما اجتهد في تأكيده هنا بمقولاته عن تحريف القرآن ليقول بوجود مصاحف أخرى غير الرسمي ضائعة كمخطوطات في خزائن سرية أو تحت البحر، ويتناقض حيث يقرر أن الاختلاف ظل مستمرا حتى القرن الرابع.

يبدو أن هذه القراءة المختلطة والمضطربة لا تخص القرآن أبدا، وربما لو سلطت عليها قراءات تعتمد علم النفس لوجدتها قراءات في شخص أركون ومساراته الفكرية والحياتية وجاء بهذه التأويلات المرضية ليغطي طعنه في القرآن. وينسب كل من له علاقة به إلى المصالح الدنيوية وتوطيد العلاقات

---

[1]- تاريخية الفكر، ص 19، 20.

[2]- نفسه، ص 172.

[3]- الهوامل والشوامل، ص 141.

وفق قوانين المنفعة ويعزلها عن كل قانون أخلاقي، وحين يتقدم بالتحليل إلى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول عنه إنه أحاط نفسه بعشرة من الصحابة وانتخبهم، بعد أن كانوا جميعا من قريش، من أفخاذ مختلفة منها[1]، فإنما يقدم مقولات من المنهج وإن تذرع فيها بالتاريخية أو ينقد الأديان على السواء[2]، مثل محاولاته تمديد ما يسميه بالخطاب القرآني والقول بأنه أصبح مدونة رسمية مغلقة بدءا من الطبري (923م) ليعطي قراءة على غرار المسيحية، بعد أن نفى مخالفا المصادر – كتابة القرآن بمجموعه قبل خمس وعشرين سنة[3]، أو أن يجعل نقل الخلافة المقتنصة بعد صراع طويل في قياس على غير مقيس كنقل البابوية ! « كان معاوية في الأصل حاكما لسوريا التي فتحت عام 636 م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل ذا دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلا قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا أوصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن أي حتى عام 750م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملا واقعيا لا علاقة له بأن شرعية غير شرعية القوة»[4].

هذا التترس بالمناهج حين زاد عن حدة انقلب إلى ضده حيث غابت في هذه التحليلات كل المناهج، وانكشفت الدواعي الحقيقية الخاصة وهي إما دينية مضادة أو إيديولوجية لا تختلف عن سابقتها.

5/ عملية التحويل في البنية الأساسية

يجري التلاعب في البنية الاعتقادية الأولى حول القرآن بتحويل كل ديني فيها غلى دنيوي[5]، كمرحلة أولية حين جعله ورقة سلطة دنيوية، ثم تفسير الإيمان بالقرآن، باللاتفكير[6] باعتبار أن المسلمين تعاملوا معه ومع الصحابة بلا تعقل ولا نقد ! وهذه الذرائع إنما هي وسائل إزاحة تحويل، ذلك أنها تستعمل في نقل وتحويل المعتقد في القرآن إلى علاقات السلطة والمنفعة خلال الربط بين الكتاب السماوي القرآن وبين السلطة الدنيوية الحاكمة بمصلحة متبادلة تتمثل في الحماية، وفي استمداد المشروعية، فالسلطة وكل من يحمي القرآن إنما يحمي سلطته ومركزه، وعندها يجري خلط أودمج المفهومين حماية الدين وحماية السلطة، بحيث إن نزعت حماية السلطة نزعت معها التغطية عن

---

[1] -تاريخية الفكر، ص 175.
[2]- نحو نقد العقل الإسلامي، ص 272.
[3]- تاريخية الفكر العربي، ص 288.
[4]- نفسه، ص 283.
[5] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 12.
[6]- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 20.

القرآن، لأنه في الأصل يوصفه ويحده بأنه أداة حماية وورقة مشروعية، فيعطل الأداة ويحصر القرآن في نص ووسيلة.

التأويل السياسي: واختراق طبقات الأمة ونزع التغطية

إن المرادف الصريح لكل هذه الممارسة التأويلية السياسية للقرآن، هو هدم طبقات السلطة ومؤسساتها ورموزها في الدين والدنيا. ولطالما انتقد أركون أشكالهما و، ومنها التغطية التي تمنحها الأنظمة للقرآن، والتي ترفض تناوله في مثل الدراسات الاستشراقية "الواعدة" التي أنجزها نولدكه ومعاونوه، فالمعنى في أبسط صيغة أن المطالبة بنزع السلطة السياسية – الأنظمة – وفق هذا التحليل يبقي الدين ومصادره من دون حماية، وهذا يسهل كثيرا أن يكون في المتناول، فمن خلال نقد يزيح الطبقة السياسية وسلطتها المتهمة بأنها فاقدة الشرعية وإنما تستمد سلطة بديلة من القرآن ثم النفوذ إلى الطبقة الدينية بالتصرف والتناول (الحر). باعتبارها تتموضع – في تحليله – وراء الطبقة السياسية التي تارة يقول إنها تحميلا وتارة إنها تتخذ الإسلام ومكوناته كرهينة، ولا شك أن لهذه القراءة نتائج ومنافع كما سيأتي.

وبعيدا عن دراسة الأهداف والمنافع فإن الفعل السابق في حد ذاته يؤول آليا إلى نزع كل أنواع الحماية عن أمة المسلمين والتي مردها جميعا إلى القرآن والسلطات، مما يدل على أن النواة التي تجري فيها التحويلات التأويلية باعتبارها التركيبية الأولية للقراءة، عميقة جدا وهي أيضا مركبة وتصلح لضرب عصافير كثيرة في قراءة واحدة ! لأن معادلة البيضة والدجاجة التي تنطبق على تبادل الحماية المحكم بين السلطة السياسية في القرآن، هي أقرب طريق لإصابة السلطتين، اتهام القرآن بحماية الأنظمة يرتبط باتهام الأنظمة بحماية القرآن ويستلزمه، ومن ثم استلزم نزه أحدهما نزع الآخر، وزعزعة الثقة وتفكيك العلاقة بأحدهما، إن كانت معتقدا أو بيعة، يستلزم نزعه عن الآخر، وهو أخطر ما تشتمل عليه المعادلة ي شأن البلاد العربية والإسلامية بنزع كل أنواع النظم التي بها تصلح حياة البشر في أدنى صورها وفي أعلاها، وفيها خراب المجتمعات والدول والإنسان في هذا الجانب من العالم.

عناصر المقاربة: الموضوع والمرحلة التاريخية وشخصيات الخلفاء الراشدين

لقد اختار أركون المرحلة الزمنية التي يسلط عليها قراءته السياسية التأويلية، وإن لم يكن الاختيار الأول لأنه كان اختيار نولدكه من قبل[1]، وتوجيها لجولد تزيهر من بعده هي مناهج التفسير، كما سيأتي، وبالإضافة إلى تحديد المرحلة.

حدد أيضا الفاعلين التاريخيين والاجتماعيين وخاصة السياسيين ذوي السلطة مركزا على الخلفاء الراشدين، ثم من تعبهم من خلفاء أو سلطة سياسية مدوها حتى ما بعد القرن الرابع، ودعم قراءته في عمومها السياسية والفكرية، بتناول الظروف المرافقة لكتابة القرآن وفق القراءة الأنتروبولوجية والتي تصنفها في خانة التخلف والرداءة، سواء في طبيعة المجتمع الذي لا يعرف الكتابة – قسرا- ! أوفي أدوات الكتابة الرديئة التي يعيد تسميتها بعظام الحيوانات وأوراق النخيل[2] !

لكن التركيز انصب على الممارسة السياسية ومظاهرها من أفعال الخلفاء والتي يمكن تلخيص ما قدمه من مشكلات نجمت عليها في ما يأتي وهي[3] على ما جاء لديه: « نجم عن جمع عثمان عددا من القراءات المؤسفة: - القضاء على المجموعات الفردية السابقة، وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، - التعسف في حصر القراءات في خمس، - حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا ولكنه يؤكد بأنه أمكن الاحتفاظ بها بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس » ويضيف بان النقص التقني في الخطأ على الرجوع إلى الشهادات الشفهية ولا ينبغي أبدا أن تحفل أن أركون لا يوثق أيا من المعلومات التاريخية والعلمية جدا والدقيقة التي يقررها ! كالاحتفاظ بمجموعة ابن مسعود. أما السلبيات السابق سردها لديه فإنها جميعا آثار علمية تاريخية نتجت عن ممارسة سياسية وسلطوية وخاصة أموية. . ويبرع أركون في مد الارتباطات العلمية والتاريخية ليثبت نبا عرقيا يتصل بفعل ديني، حيث يقيم ربطا آخر بين عثمان – رضي الله عنه – والمصحف الذي قام بجمعه وبين ممارسة الحجاج الذي ينسب إليه أركون اعتماد كتابة إملائية خاصة، واختيارات صرفية ونحوية تنال من المعنى[4]؟ أو يذهب بفعل الحجاج إلى تأويل يستهدف الشيعة..

---

[1]-انظر كتابه بتاريخ القرآن خلله ينصب حول هذه المرحلة، وجمع الأمثلة التي يعتمدها أركون من حيث الأفكار أو الموضوعات هي مستمدة أساسا من هذا الكتاب ثم من الكتب الأخرى التي ألقاها المستشرقون حول القرآن والنبي عليه الصلاة والسلام.

[2]-إن ما يقدمه أركون من تحقير لأدوات الكتابة من أنها كانت وسائل العصر وغير مؤهلة، وهو كلام غير علمي بالمرة، لأن هذه الوسائل كانت تعالج وتؤهل وثمة مصادر تشرح الكيفية بدقة وتتحدث عن وسائل صالحة للتوثيق، ولكن هذا مذهب أركون في تحقير ومحو كل يعطي المصداقية لكتاب الله.

[3] - الفكر العربي، ص 30.

[4] - نفسه، ص 31.

إن ما ينتج عن هذه القراءة أن القرآن عبر تاريخ كتابته وتوثيقه ومن خلالهما، تعرض لتحويرات ولتصرف عميق في النص ولتوجيه دقيق يدعم اختيارات إيديولوجية نفعية وسلطوية لمن قام بجمعه من خلفاء (بني أمية) ! والمعنى الواقعي الذي يستفيده كل مسلم من قراءة أركون السياسية بعد تحويل موقع القرآن ومعناه، والذي يعني كل من يؤمن بالقرآن أن ممارسات سلطوية نفذها (عثمان رضي الله عنه) أضاف إليها ممارسات (تعسفية) دقيقة هي ما يتعبد به !

المصدر الاستشراقي للقراءة السياسية لدى أركون:

كل المعطيات المتعلقة بجمع القرآن (السياسي في قراءة أركون) نجد مصدرها الذي استلت منه في كتاب تاريخ[1] القرآن لنولدكه ومقدمة القرآن لبلاشير والقراءة السياسية لواط التي توجه بها إلى السيرة النبوية في مكة والمدينة. أما الأصل المنهجي لاعتماد جمع القرآن الكريم واستثماره من جميع هذه الوجوه وبكل تلك المقاربات فإننا نجده لدى جولد تزيهر في مقرراته النظرية والتطبيقية، ضمن كتاباته حول مناهج تفسير القرآن، إذ يؤكد جمع القرآن مرحلة أولية تفسيرية له[2].

من الخلفاء الراشدين إلى الشيعة البويهيين؛ مآزق القراءة السياسية:

توجد جملة قرائن وإشارات اشتمل عليها نقد أركون للسلطة الدينية – السياسية ممثلة في الخلافة الإسلامية، أوفي كل نوع صلة تربط السلطات بالقرآن وتدل على اعتراف أوإيمان، وتوجد أيضا مقولات أخرى تضمنتها قراءته تقرب تحليله وتكشف عن اختيارات إيديولوجية أولا علمية تكمن خلفها، أوهي ناتجة عنها كأحكام ومقررات ومثال هذه الأخيرة ذهاب أركون إلى القول بمساهمة الصراع السني والشيعي في تشكيل القرآن، وهي من أغرب ما يمكن أن ينسب للقرآن، ولطرفين مختلفين يؤلفان مجموع المسلمين أوجلهم ولا يتبين أي منهما هذه المقولة، بل إن الأمر يصل به إلى التصريح باتفاق يكون هو أول من يعلن عنه، وهو تواضع وتوافق كل من الشيعة والسنة على نص القرآن ومحتواه !!!

لقد رتب أركون قراءته السياسية على مراحل جمع القرآن التي قام بها الخلفاء الراشدين، وفتح في تلك الأثناء بابا ونسيه، وهو تهمة التصرف من قبلهم وكلهم نسبة في الشهادات الخاصة بالقرآن

---

[1] - تاريخ القرآن، انظر خاصة الفصول الخاصة بالجمع والكتابة.

[2] - عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 2001، وقد قال هذا الكلام في سياق عرضه كتاب تزيهر، تاريخ تفسير القرآن الذي استهله بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن، وهي الخطوة التي تكون تاريخ النص نفسه وعما فيه من اختلاف في القراءات، وعن الأسباب التي ترجع إليها هذه الاختلافات. وبعدها ينتقل إلى الاتجاهات المختلفة في التفسير.

وحجمه، ونصه بالتبع طبعا، وبعد أن يثبت في قراءته كل الدواعي المادية والأصولية والطامعة توقف فجأة وتقدم بقفزة غير مبررة ككل مقولاته لينتقل إلى العصر البويهي، وأوقف عامل التحكم وفي التصرف في النص والذي يقضي العقل بان يكون نشطا دائما وخاصة بين السنة والشيعة لأن القرآن هو القرآن والسلطة هي ذاتها، والمطامع ذاتها فإذن لا يوجد ما يبرر تجميده ذلك العامل وكان عليه أن يفعله في كل مراحل تحليله السياسي وقراءته فيها. الشاهد أن أركون انتقل من السنة فجأة إلى الشيعة البويهيين ليتحدث عن اتفاق بينهما، يبدو أنه هو من تفضل به، ويخص الآتي: « وبالرغم من ذلك فقد يكون الشيعة المؤيدين بدعم البويهيين قد تمكنوا في تلك الفترة من ترجيح كفة معطياتهم الخاصة، ولا بد من الاعتقاد بأن وضعا لا يقبل العكس قد أحدثته سلفا ثلاثة قرون من اليقظة الرسمية. ذلك أنهم بلغوا عتبة سياسية – دينية انطلق منها تكافل واقعي بين السنة والشيعة وقد التزما بالدفاع عن اتسام النص المشترك بسمة اللامساس »[1]. فبعد صراع سني شيعي ساهم في تشكيل النص ها هو ذا اتفاق سني شيعي[2] يمنع تغيير لنص كأنه قبل هذا اللامساس كان هناك مساس ! وعلى العقل أن يطوع نفسه وهو يقرأ تقلبات القوانين التي تربط المعطى التاريخي المعدوم والذي لا وجود له بنتائجه الوهمية، فكل ما يقدمه من لوازم القراءة يحكمه الاضطراب والتحولات الفجائية النقيضة.

فبعد غلق مجال التصرف في القرآن، أجرى حوله تكافلا واقعيا لا يذكر التاريخ، بل لا يبرره التاريخ، وظهر وسط القراءة كمرحلة ملفقة ومقحمة كان دورها أن توافق معطيات أركون الأولى، وتعبر بها إلى بر ينتقل عن المرحلة الأولى. وفي هذا ما يكشف عن أن استنتاجاته التي لا يوثق منها شيئا، ولا من الأحداث التي بنى بها قراءته باطلة، ولا يوجد سبب موضوعي لقبولها، ولا حتى التفكير الواقعي الذي يعتمد الأسباب المادية يستطيع قبولها. والغريب أنه يوثق ما يرويه عن الحداثة بينما يوجد في رواية جمع القرآن يتحلل من كل التزام تجاه منهجية البحث !

ويبدو أيضا أن أركون يسخر من قارئه، ولا يحترم له عقلا، حين يطلب منه أن ينتقل من تنافر كامل في جميع المواقف بين خصمين عقائديين إلى موقف واحد متآلف ومعزز بكل اليقين الديني والتاريخي ويصيران على قبل واحد في أبعد تقواه إنها حتما معجزة تاريخية بكل المقاييس ! وهذا الاتفاق عند مناقشته افتراضيا كحال وقوعه، يقضي باتفاق على منع النقاش حول القرآن، وهو في الحقيقة جواب اختاره أركون لمنع النقاش حول مسلماته وقراءته كمؤرخ أو محلل يفضل الجنوح إلى اللامعقول واللامسوَّغ، لأن اجتماع السنة والشيعة حول القرآن على فرض أن لهما فيما يخصه شأن، كما ينبغي أن يؤدي إلى تشظيات وانقسامات وانفجارات في المواقف بل إن عدم وجود حادث تاريخي

---

[1] - الفكر العربي، ص 31.

[2]- القرآن من التفسير الموروث...، ص 12.

يخص ذلك هو دليل على أنهما يتلقيان القرآن من دون أن يكون فهما فيه شيء من تدخل ولو كان لتزايد وخاصة مع الفتنة، ولشاع ولما أمكن التحكم به بعد ذلك. وقد دهب بعض الباحثين من الحداثيين إلى استبعاد التدخل في نص القرآن على الأخبار التي اعتمدها المنهج الاستشراقي لأن ذلك في تحليلهم يشير عموم المسلمين في اعتراضات كبرى لا يمكن أن لا تسجل في التاريخ[1].

وفي الواقع إن انتشار القرآن بين عموم الناس عن نزوله، ثم توسع انتشاره بالحفظ والتعليم والبلاغ لا يصح معه أي تهمة من هذا القبيل، ويتعذر بعد تواتره بين الناس أن يأتي عليه التبديل.

ولذلك فإن قراءة أركون السابقة تتهاوى بمجرد تمديدها على زمن أوسع من زمن الخلافة ويكون مضطر بعدها للهروب من المأزق الذي وضع نفسه فيه حين أقام تحليله على قوائم وهمية فسقطت به، وبنسبة التصرف لعثمان في الدين ومصدره الأول بواسطة السلطة السياسية ولصالحها هو مبدأ مطرد، وخاصة حين نسبه النخبة، واطراده ذلك يحكم العقل بأن يستمر في التفسير التاريخي والديني ولا يمكن إيقافه بأي حال ولا منعه افتراضا. خاصة إذا أضفنا إليه مواقف سنية وأخرى شيعية ! فكيف ما جاء به فجأة وعلى غير نسق، كتحول جذري في سسن الخلاف بين أطياف البشر فيتفق السنة والشيعة البويهيين، وفرض وضعية علمية وتاريخية جديدة لا سند لها من التاريخ ليفرض بها الجزء القائم من قراءته التي لا تلبث أن تتمزق وتبيت عن دوافعها الأصلية التي هي في الواقع لا تنسب لمنهج ولا للبحث، وما هي إلا فضيحة علمية وأخلاقية ولا يوجد من يحاسب عليها !. لكن أركون لا يستقر على رأي، وكأنه لا توجد مسؤولية تجاه البحث والتحليل وخاصة في موضوعات بهذه المركزية والأهمية، حيث ينصب في كتابة الإسلام الأخلاق والسياسة "إلى طرح مغاير للسابق حين يقول فيه: «..هناك سؤال أكثر صعوبة واستحالة، سؤال مطمور أكثر من غيره في ساحة ما هو مستحيل التفكير فيه. هذا السؤال هو: كيف تمت عملية تشكيل النصوص الصحيحة الموثوقة وكيف تم انتقالها أو توصيلها؟ نقصد بالنصوص هنا نص القرآن... إنها لحقيقة موضوعية أن المسلمين مجمعون على الاعتراف بموثوقية وصحة المصحف بالهيئة الموجود عليها اليوم، أي بالهيئة التي اتخذها منذ أن نشر رسميا في عهد عثمان »[2] لكنه في مرحلة من تحليله يتناقض ويقول: « ثم انفجرت المشكلة من جديد عام 398هـ - 1007 م وحصلت مصادمات بين السنة والشيعة في بغداد »[3]، والظاهر أن أركون قرر تجاوز الأخبار التاريخية الموثقة إلى المهاترات والدعاوى، والتصرف في الحوادث الجزئية وتضخمها

---

[1] - هشام جعيط،

[2] - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 177.

[3] - الموضع نفسه،

لجعلها مرتكزات للقراءة. إنه يزيل الطبقة التاريخية ليضع بدلا عنها مادة ناسفة يقوم هو بإعدادها بعيدا عن العلم والتاريخ والأخلاق.

المرحلة الثانية: الاستمرار في القراءة – تزوير الأمثلة - المرتكزات المرفقة الوهمية..

إن المرحلة الثانية من القراءة السياسية لأركون يبنيها على مسائل وحوادث يثيرها على فرديتها وجزئيتها وضخمها ليجعل منها قضايا دويلة ودين ويقيم عليها تصوره الذي يفرضه بالقوة ليجعل من القرآن صناعة رسمية.

لقد استغاث أركون في هذه المرحلة بقضية لا علاقة لها بما هو فيه هي في الأصل موقف معرفي ديني لقارئ يمثل نسبته العددية ضمن القراء ها يمثله الواحد بالنسبة إلى الألوف كان فضله وعلمه، وقد استعمله أركون كمرتكز للمرحلة التالية المكرسة لمقولته الأولى والتي يمنح بها الاستمرار لتأويل مادي يحول الوحي غلى قرار سياسي[1] والعقائد الإلهية إلى كتل مادية، وفي الواقع لم يستعمل أركون بين شَنَّبوذ وحده بل استعان بغيره [2] أيضا، وكان الاختيار راجع بلا شك ليس موقفيهما فحسب بل لعصريهما ليلفق بعدا مقارنا للأديان، ويقتنص القرن الرابع ليسوي بين القرآن وبين الإنجيل في كتابته وفي تعدده، وفي المسافة الزمنية الفاصلة بين زمن عيسى عليه السلام وزمن كتابة الكلام الموحى إليه، ثم تعدد الكتابات، فيستغل أركون دلك في تسوية قسرية باستثمار حادثة "ابن شَنَّبوذ "، والحاصل أن أركون لا يتعامل مع الصحابة والقراء وعلماء المسلمين إلا في مثل هذه المواضع حيث يتحولون إلى علماء وأساتذة وصحابة أجلاء ! بقدر حاجته إلى استثمارهم.

أما ابن شَنَّبوذ[3] فهو محمد بن أحمد بن أيوب بن شَنَّبوذ ويكنى أبو الحسن، الإمام البغدادي الكبير وشيخ الإقراء بالعراق، طوف البلاء لتحصيل علم القراءات وكان ذا صلاح وورع وأمانة. وكان يرى جواز القراءة بالشاذ وهو ما خالف رسم المصحف الإمام، والمقصود بالشاذ. حتى لا تتصور الأمر أكبر من حجمه – قراءته بـ (فامضوا إلى ذكر الله) بدلا من (فاسعوا)، (وتجعلون شكركم أنكم تكذبون) و(وكل سفينة صالحة غصبا) و(كالصوف المنفوش).. إننا حتما نتأكد من خلال هذه الأمثلة أن أركون يستغل ليس فقط حوادث متفرقة بعزلها عن سياقاتها فيصطادها ليستعملها في مهام لا يصح وصفها بالفكرية. أما الأسوأ من ذلك فهو استغلال جهل الناس بهذه القضايا الدقيقة المتعلقة بالقراءات، والتي لا يعرفها إلا المتخصصون فيها ولا يعرفها عموم المسلمين، ولا حتى المتخصصين في الشرعيات، ليبني

---

[1] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 12.

[2] - ومنهم القارئ أبو بكر العطار(ت 354 هـ / 965 م)، كما يذكره في كتابه الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 177، ويذكر ابن مقسم ت 965 م في كتابه الفكر العربي، ص 31.

[3] - كل أخبار ابن شَنَّبوذ وما يتعلق بقضيته، البذور الزاهرة، لعبد الفتاح القاضي، ص 507.

بينهم وبين معتقداتهم أسوارا وهمية ضخمة، ينفخ فيها كفعل الدجالين في تفاصيل علمية بسيطة يحولها ويزورها ثم يضخمها لتصبح قضايا جوهرية دينية وسياسية، وهذا التضليل لا تقره أي نوع من المنهجيات لا الإنسانية الحديثة ولا القديمة !

إذن كان موقف ابن شَنَّبوذ العلمي في القراءات جواز القراءة بالشاذ، وهي مسألة خلافية قديمة، وابن شَنَّبوذ كان عالما ثقة متجرا في هذا الشأن، ورفض ترك القراءة بالشاذ حين دعي إليه وأصر على موقفه ذاك، وكان قد عقد له سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة (323 هـ) مجلسا يجمع العلماء والقضاة والوزير أبي علي بن مقلة وابن مجاهد، ليناقش ويرجع عن القراءة الشاذة وهي المبنية في الأمثلة السابقة، واعتراف بالمواضع الشاذة واستتيب عنها وكتب له محضر بذلك. ويمكن لهذا الموقف بسياقه التاريخي الصحيح أن يناقش ويقوم ولا يمكن لأحد منع مناقشته أو تقويمه إلا إذا كان يدين بالتعصب.

وفي المجلس ذاته والذي ضم ابن مجاهد الذي كان بينه وبين ابن شَنَّبوذ خصومة أو خلافا ويقول عبد الفتاح القاضي أنه تنافس على عادة الأقران – كان ابن شَنَّبوذ لا يقرأ من يقرأ على ابن مجاهد، ويقول عنه هذا الذي لم تغبر قدماه في العلم. وضم المجلس أيضا الوزير أبي علي ابن مقلة، وكان أن أغلظ ابن شَنَّبوذ في القول للوزير ولابن مجاهد وللحاضر يسمى العلماء والقضاة، ونسبهم إلى قلة المعرفة، وأنهم لم يسافروا في طلب العلم كما سافر، فتجاوز الحد على ما يبدو وهو يدافع عن نفسه وعن مركزه العلمي واختياراته في القراءة، وكان من أمر الوزير أن أمر بضربه فضرب سبع دور، ولم يتركه الوزير حتى أعلن توبته عن القراءة بالشاذ. وكان قد وُصِف ابن مجاهد بأن عقله فوق علمه ووُصِف أبو الحسن بن شَنَّبوذ بأن علمه فوق عقله. وتحمل الناس الرواية عنه والعرض عليه لموضعه من العلم ومكانه من الضبط، وقد توفي سنة 328 هـ[1].

وفي هذا الموضع وفي سياق القراءة بالشاذ، يلاحظ كيف لا يأتي أركون على ذكرها تماما، ويضلل قارئه، ويوهمه بأن الأمر على غير ما هو عليه، وأنه يتعلق بتعددية واختلاف في المصاحف. ويوظف مصحف ابن مسعود، والذي تذكر التفاسير القديمة خاصة قراءته واختلافه فيها بأنها كانت على مثل نماذج ابن شَنَّبوذ ، تماما مثلما يوظف "محاكمة شَنَّبوذ " بعد أن يحرف اسمه ويجعله ضحية "للقضاء السياسي" و"للمصحف الرسمي" ويجعل قارئه يفهم شيئا واحد بسبب توجيه أركون الصارم بأن المسألة تتعلق بقرآن من نوع آخر، وفي هذا منتهى التزوير، ويضع قارئه معزولا تماما عن الوقائع الصحيحة حين يقول له بأن هؤلاء قد خالفوا المصحف الرسمي – أي مصحف الدولة ! وتمسكوا بقراءات غير رسمية، فيذهب بكل معاني القرآن وقراءاته ثم يأتي برواياته [2] : « أمر الوزير ابن مقلة

---

[1] - عبد الفتاح القاضي، البذور الزاهرة، ص 507، 508.

[2] - الإسلام، الأخلاق والسياسية، ص 177، ويوجد معناها أيضا في تاريخية الفكر..، ص 289.

قارئ القرآن شَنَّبوذ أستاذ العطار بان يمثل أمام القاضي ابن مجاهد (مات 324 هـ / 935 م). وقد حكم على ابن شَنَّبوذ بإقامة حد الجلد ثم بالنفي. ثم أمر ابن مجاهد باعتماد موقفين رسميين:

1. من الآن فصاعدا يسمح فقط بسبع قراءات في المصحف الرسمي.
2. تمنع كل مجموعات القرآن الأخرى، أي كل المصاحف، وخصوصا مصحفي عليه وابن مسعود، ما عدا مصحف عثمان ».

ثم يذكر حدثا آخر يتعلق بالحكم على مصحف ابن مسعود بأنه معرف وذلك من قبل أبي حامد الاسفراييني أمام لجنة شكلها الخليفة، ثم يضيف أركون بأن قصده من هذه المقاربة ليس مناقشة «صحة المصحف الرسمي وموثوقيته » ! ولكنه باختصار يريد « إعادة التفكير بالإسلام بصفته نموذجا معياريا أعلى للوجود »[1] ثم يقرر في النهاية التهمة ذاتها التي بدأ بها قراءته السياسية للقرآن.. «وعلى هذا النحو راحت السلطة السياسية الآتية والعابرة تتغلب على السلطة الروحية المتعالية وتتحكم بها. وكان لا بد أن تحسم الأمور في هذا الاتجاه دون ذاك، وقد حسمتها. هذا ما حصل بالفعل، وليس تلك الصورة الشائعة المثالية والنموذجية التي قدمتها لنا الأرثوذكسية وكتب التاريخ الرسمية »[2]. وعلى هذا النحو يبدل أركون كل الروايات التاريخية ويعيد قراءتها من تلقاء نفسه ومن دون مسوغ ثم يتهم الخلفاء الراشدين وأعلام الأمة بتزوير الصورة الحقيقية !

محاكمة السياسة للعلماء ! الإدانة أم ازدواجية المعايير ؟ !

لقد استخدم أركون موقف ابن شنبوذ والمجلس الذي أقيم له، ليعطي التماسك لقراءته السياسية وأقام الدنيا، وجعل من هذه الحادثة نقاط ارتكاز في تأويله ليحسب ذلك التأويل شيئا، وذم المحاكمات، ولكن هذا حين تكون المحن في حق النماذج التي يستعملا فقط، أما عندما تكون في حق خصومه أو بالأحرى الذين يذهبون إلى آراء تخدمه وتحبط محاولاته، ولو كانت سابقة عنها، فإنه يراها عملا موضوعيا.. ومثال ذلك أنه يعرض موقف الإمام أحمد بن حنبل لا يعترض على محنته ولا على العذاب الذي سلط عليه مع أنه يخالف كل الشرائع الإنسانية والديمقراطية التي يدعي تصالح معها حيث يقول: « وقضية خلق القرآن في القرون الوسطى. وكلما استشهدت بهذا المثل الأخير سمعت اعتراضا مترددا أو متكررا في البيئات الإسلامية العالمة المثقفة: وهوأن المعتزلة والسلطة المؤيدة لهم أخضعوا أهل السنة والجماعة لمحنة شديدة. وهذا واقع تاريخي لا سبيل إلى إنكاره. ولكن التفسير التاريخي الموضوعي له ينبغي أن يذهب إلى ما هو أبعد من الجدال العقيم حول عقلانية المعتزلة من جهة، وعدم تسامحهم من

[1] - المرجع السابق، ص 178.
[2] - الموضع نفسه.

جهة أخرى، فالمعتزلة الذين كانوا من جهة المضطهدين أصبحوا مضطهدين »[1]، هكذا يعالج أمر محنة خلق القرآن حيثما وردت لديه. وفي موضع آخر يثير فيه موضوع المحنة ضد المذهب الحنبلي وزعيمه أحمد بن حنبل لم يزد على أن ابن حنبل قد أعلن عن مبدأ لاهوتي وأحبط نظرية واعدة [2]، وهي نظرية القول بخلق القرآن عند المعتزلة.

مقتضيات القراءة السياسية النظرية والفعلية؛ من نقد الأديان إلى الربيع العربي

من أهم ما يترتب عن القراءة السياسية مد تاريخ النقاش – حسب عرض أركون – حول القرآن إلى القرن الرابع هجري – العاشر الميلادي، ليرهم بأن التدخل والتصرف الذين اتهم بها ظل ممتدا إلى ذلك الزمن. وهو وإن استمد قراءته بأصولها وفروعها من دراسات المستشرقين السابقين، وعلى الطريقة الآفلة تماما، حاول أن يدعم ويغطي هذه المسألة ومقاربتها منهجيا بخليط من المنهج المقارن في دراسة الأديان ونقدها، وبشيء من اللسانيات وعلم النفس التاريخي وأخرج كلامه حول هذا الموضوع مشتركا بين المناهج. فكان يقارب من غير أن يحدد وأحيانا يحدد كما قان بين نقل معاوية رضي الله عنه الخلافة وبين البابوية لو نقلت من الفاتيكان إلى موضع آخر من العالم ! فكان يشبه بواسطة المناهج بين الخلفاء ثم بين القضاة ومجالس استتابة القراء بالشاذ، بالمجامع القرآنية الدينية – السياسية التي تدخل التعديلات على العقيدة وجوهرها وأقروا الثالوث وجرموا العقائد الموحدة، ومع ذلك يلحظ لديه احترام وتهذيب في تناول المسيحية.

ثم إن هذه المقاربة يترتب عنها أيضا القول بأن القرآن لا يكتسب المصداقية من ذاته ومصدره وطبيعته. بل اكتسبها بسلطة خارجية مادية بشرية سياسية، فيخفي ويطمس كل قدر وفضل بتحويل النظر إلى القرارات السياسية. كما أنه يوجد من الحداثيين من يحبذ مناقشة القرآن كلام الله في سياق مقارن يستدعي المسيح عليه السلام كلمة الله وإن كان يبرز لدى نصر حامد أبو زيد بشكل أكثر تركيز وفي شكل مباشر، في حين يمهد أركون في بعض السياقات، ويصرح بذلك حين يجري المقاربة الظاهراتية للقرآن أو الفينومينولوجية حين يقارن بين موقفي المسيحيين والمسلمين من المطابقة بين المكانتين ! "أما المسلمون فيرفضون للسبب نفسه المطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى بن مريم" [3]

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 10.

[2] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 11.

[3] - نفسه، ص 23.

لقد زعم أركون بأنه قدم تفكيكا للقرآن وهو في الواقع لم يفعل سوى أن حاول تفكيك ظروف جمع القرآن ولكن على النحو الذي يحول فيه معطيات تاريخ جمعه إلى أدوات استثمارية مطواعة يتوجه بها نحو الطعن في مصداقية القرآن ومصداقية جامعية، ولم يوثق شيء كما لو كان شاهدا بنفسه على رواياته ذات الفصول الكثيرة، ولقد ضاقت قراءته التفكيكية المسلطة على جمع القرآن كل قراءة قدمها حوله كتحليل الآيات، وجعل من ظروف الجمع ميدانه الأصل والوحيد بما وجه ثريا وخصبا بمعطيات سامية حولها إلى أدوات مادية باسم مناهج البحث في العلوم الإنسانية.

كما أن هذه القراءة كان يدفع أركون في واحدة من مرتكزاته فيها نحو دعم الخروج والدفاع عن الخارجين عبر التاريخ حتى جعل معنى الخروج هو الخروج وإلى ساحة الجهاد [1] ولكن تم تغيير معناه من قبل الأرثوذكسية. ولا يتوانى في التخلي عن الحياد الموضوعي الذي يتغنى به وينحاز إلى جانب متطرف متى وجد الأمر يتطلب دعمه. ويقول عن الخوارج: "فهم قد رفضوا الاعتراف بشرعية الأمويين الذين اغتصبوا الخلافة، ثم خرجوا للجهاد (وهذا هو المعنى الحقيقي للخروج أو الخوارج الذي فهم خطأ من قبل السنة بصفته الخروج عن الأمة المسلمة). لقد خرجوا للقتال سام المبدأ القرآني الشهير: لا حكم إلا الله"[2]، غير أن دعمه هذا يسير دائما في اتجاه محدد لا يقبل العكس ولا التعميم!

ينتقد أركون كل علاقة يمكن أن تجمع بين العلماء والحكام[3]، ويعدها ظاهرة غير سرية على اعتبار أن مقولته حول الإسلام بأنه دين مدعوم بواسطة نجاح سياسي [4] تعد شيئا خاصا يستحق التحليل، ويتأسس على فرض أن لا يجوز للإسلام دون كل الأديان أن يكون له سلطة سياسية تحميه أو تدعمه وتدافع عن رموزه، ولو فعلت لصب عليها كل غضبه في نقد هائج كما فعل بالأنظمة التي تحمي – كما يقول – القرآن والإسلام، ويبدو أنه لا يملك سببا واضحا لذلك الرفض. مع أنه يتمسك بكل سلطات الغرب ويستدعيها حتى في تأديب مناهج التعليم لدى المسلمين ويتحسر على فقدان سلطة تسمح له بالدراسات الواعدة حول القرآن كما سمحت وغطت على نولدكه الذي أنجز كتابه زمن السلطات الاستعمارية[5]. وإذا كان لكل كيان فكري أو قيمي أو مادي سلطة تحميه فلماذا يدان المسلمون بذلك.

إن القراءة السياسية السابقة لأركون تكشف عن مفهوم كل من الأنسنة التي هي كما يظهر صورة حديثة عن الشعوبية، كما تكشف عن مرامي هذه القراءة سواء اندرجت ضمن مشروع فكري حداثي أو ضمن الأنسنة، فما هو إلا نسف القيمة ونزعها عن الكتب السماوية جميعا لا عن القرآن وحده وعن

---

[1] - تاريخية الفكر...، ص 286,
[2] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 99.
[3] - تاريخية الفكر، ص 34.
[4] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 15.
[5] - الفكر الأصولي ...، ص 45.

الإلهي، وعن الأخلاقي وعن الإنساني مطلقا حين يدرس النخبة من كل دين بنزع الوازع الديني والأخلاقي فيهم، إنها قراءة ناسفة للقيمة الدينية والإنسانية على السواء، بل تجعل من القيمة مرضا يتطلب التشريح واعتبارها في البحث جهلا وغباء أولا علمية، بل إنه لا يقف عند تحطيم البنى السابقة وتذويبها نظريا وسلوكيا بل إنه يحضر بجدية كاملة لتحطيمها الفعلي الحقيقي سواء كانت مؤسسات دين أو مؤسسات دولة ودنيا...

لقد قدم أركون قراءته لفعل الخلفاء الراشدين، أو بالأحرى لفعل الخليفة الراشدين عثمان بن عثمان بعد أن نسب إليه الجمع كله والتصرف كله ! ولأمر ما حذف الخليفتين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وحذف مرحلة الصحف البكرية كأن لم تكن أو ربما كان يجهل وجودها قبل يتَقَحَّم هذا الأمر وينسب للساسة أفعالا لا يمكن عقلا أن تمر بسلام وكأن شيئا لم يكن ولكن في قراءته وروايته مت ! كان لا بد وأن تلقى الرفض والاعتراض ويموت المسلمون من أجلها، أليست قضية تحريف في كلام الله الذي يحفظه المسلمون ولو خرم منه حرف لبلغ ذلك آخرهم، كيف قبلوا وسكتوا ؟ ! وقد عُلِم لدى الناس جميعا أن الفتن والاختلاف قد ظهرت لأسباب أقل من هذه ودونها بكثير. لقد صاغ روايته الباهتة على شكل قصة أو رواية بحبكة بوليسية تفتقر للعقل، وتعامل مع الصحابة كما يتعامل الروائيون مع شخصيات وأفعال العصابات، قتلوا أنصار علي رضي الله عنه، وزوروا الشهادات المتعلقة[1] بالقرآن، ودبروا كيفية التشكيل القرآن ليصلوا به إلى مطامح سلطوية، والغريب أنه يقول بأنهم استفادوا من ضبط الحركات المتعلقة بالنحو والصرف، كما استفادوا من ترتيب القرآن على هذا النحو الذي يقول عنه أركون بان المسلمين يقرءون القرآن مقلوبا أو منكوسا ! إنه لا يلزم نفسه أبدا حل تناقضاته ولا حتى التوفيق بينها، فلا يذكر ماذا كان يضير الصحابة الخلفاء من الترتيب السابق للسورة ؟ وماذا حققوا بترتيبهم (المزوَّر) الذي نتعبد الله به نحن ! ؟ وماذا استفاد عثمان بن عفان رضي الله عنه بالضبط من ذلك التزوير وقد صار خليفة قبل جمع القرآن وكان ثريا منذ ولد، وحسيبا نسيا جمع الله له الخير ! إن أركون معفي من الجواب عن كل ذلك ومعفي من شرح مقولاته !..

إن القراءة الراديكالية موضوع هذا العنصر من البحث استمدت راديكاليتها من المثال الذي طبق عليه، وأسقط عليه كل احتمال سيء وباعتباره النموذج المثالي فكل من جاء بعده يندرج فيهن من خليفة أو رئيس، وفي الواقع إن نقد أركون للأنظمة التي تتبادل مع القرآن الحماية – حسب تحليله ! – ليس جديدا لديه ولا لدى المنهجية التي يتبعها، وهي المنهجية الاستشراقية وهي الأسلوب الذي يشتغل عليه كل الإعلام العالمي اليوم، وهو بناء التناقض بين السياسة أو الحكام وبين العلماء وخاصة علماء الدين، فكان المستشرقون يلزمون كل عالم احترمه حاكم أو أحسن إليه، وطعنوا في المحدثين والفقهاء وفسروا

[1] - تاريخية الفكر العربي، ص282.

مواقفهم العلمية بالتواطؤ مع الحاكم، كل ذلك من أجل بناء العداء بين الحاكم والعالم وجعل التنافر والتناقض بينهما أصلا إن هذه منهجية قديمة بدأت مبكرا في الدراسات حول الإسلام، ولكن هذا العداء المراد ونقد السلطة السياسة لدى أركون مع أنه يمركزها ويعممها – لا يسير إلا في اتجاه واحد تماما كموقفه من الخروج. ففي العالم العربي يجتهد في التأليب على الأنظمة التي كان نقدها لديه أولى من نقد الأصولية، بل إن ما يسمى اليوم بالربيع العربي إنما هو ثمرة مراحل من التأسيس الكتابي قبل أن يتحول إلى عمل إعلامي منظم، ثم إنه نشط بمصطلحهم ولغتهم في خطابه الظاهر بعد أن جسد منظومة فكرية كاملة أسستها مؤسسات منهجية يتبناها أركون، كانت طبقاتها الأولى تتشكل مع مقاربة نبوة النبي عليه الصلاة والسلام، حيث وصفوه بكل وصف إلا النبوة، ثم ها هو أركون يطلق عليه اسم "النبي المسلح" ليفسر من خلال هذا الاسم كل ظواهر العنف والإرهاب التي يشهدها العالم، واستمر هذا العمل المنهجي إلى بناء العداء بين السلطان والقرآن والغريب أنهما اجتمعا في ذلك الصحابي الخليفة عثمان بين عفان، مثلما كانت الكيانات في تاريخ المسلمين متداخلة في المؤسسة الواحدة في الشخص الواحد.

إن المراد من هذه المقارنة ليس تجاوز الحالة النظرية وما ينبغي أن يتقرر فيها من ازدواجية واضحة في مقاربة العلاقة بين الحاكم والمثقف، حيث تقرر في الغرب لتكون سلاما ووفاقا وتعاونا بل إن كثير من مفكري ومثقفي العالم الغربي ينخرطون ضمن مؤسسات القوة [(1)] ويدعمونها من دون حرج ومن دون أن يثير ذلك تحفظ أمثال أركون من أما في العالم العربي والإسلامي فيتم شحنها ابتداء ودون مبرر ليكون الأصل فيها الفساد. ويبني مقارباته حول العلاقة بين الدين والسياسة تحت عنوان "صراع الذروتين الإلهية والبشرية" !! مع أن الإنسان في الإسلام لا يضاهي الله أبدا ولا يدخل معه في صراع !! ولا يقوم ليقابل الإله كذروة.

---

[1] - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص126.

الفصل الرابع:

مراحل التأويل الحداثي؛ الانتقال والتحولات في المنهج وفي فروع المعرفة

- المبحث الأول : الانتقال من الاستدلال العقلي إلى المناهج التاريخي.
- المبحث الثاني: من التاريخية وعلوم القرآن إلى العلوم الإنسانية.

الفصل الرابع: مراحل التأويل الحداثي؛ الانتقال والتحولات في المنهج وفي فروع المعرفة

تقديم:

لم تكن مقاربة أركون للقرآن الكريم انتقالا بين طرفي تقابل كامل ونقيض، رغم أنه حقق شيئا من ذلك، بل إن هذا الانتقال تم عبر مراحل تاريخية وفكرية سبقته، وقبل المراحل كانت الإرهاصات..

والمراحل المنهجية المعاصرة والحديثة المتعاقبة على دراسة القرآن ما يميزها أنها شكلت الاختلاف، بل التباين في مقاربتها، وقامت بنقل دراسة القرآن من كيفية إلى أخرى لا تلتقي مع الأولى لا في الحيز والاختصاص ولا في الأدوات، والأخطر من ذلك كله هو محاولة نقل القرآن من حيث "الوضع" أو"المكانة" أي من الكتاب السماوي المنزه الذي يتعرف عليه الإنسان بكلية الإدراك فيه، سواء كان المتعرف عليه يؤمن به أولا يؤمن، ولكن يظل يحترم الوضع والمكانة والمصدر ولو كان يعاند فيها، إلى وضع (الشيء) أو(المادة) التي تكيف، ويعامل بمعاملتهما، ويتم التدخل والتصرف بها ككل مادة مخبرية، وهذه بدورها تمت أيضا على مراحل، يمكن أن نميز منها تحديد واختراق مجال القرآن من قبل المستشرقين بأدوات المنهجية التاريخية، والتي ربما تختلف عن دور مقاربات الحداثة في أنها كانت تتحفظ شيئا ما تجاه الدين أولا تفصح ضده بكل العداء. رغم عمق وتجذُّر التناول المكذِّب لكل موثوقية تخص القرآن خاصة، وكيفية وصوله إلينا، ونقل الدراسة فيه إلى بحث وتقرير وجود مصادر له منها المادية، ومنها الدينية اليهودية والمسيحية، والحديث عن إعداد له ولمز صريح يخص الصحابة لكنها ومع المقاربات بالمواصفات السالفة الذكر، لم يُكتَف بها، ولم تبلغ الحد المطلوب في رفض القرآن.

والحاصل أن الأسلوب في تناول القرآن تطلب نقلة أو بالأحرى تحولا نوعيا، كان أكثر اكتساحا وأفقية، وكان يختص بخلوه ابتداء من كل احترام مسبق، لأنه يرفض كل شعور مسبق، ويتطلب التخلص من الفطرة..

لا بد من التعرض لتفصيل هذه المراحل المنهجية؛ من حيث نوع الانتقال بالنسبة للدراسة السابقة المدعوة تقليدية؛ بين دارس يؤمن بالقرآن أو حتى لا يؤمن به؛ لأنهم جميعا يتناولون مناقشة إمكان نزوله، وتكلُّم الله به، مسلمو قريش وكفارها، كان لهم جميعا المبدأ ذاته في المقاربة، والمنطق ذاته في تعقل هذا الموضوع، ومثلهم أهل الكتاب، جميعهم يتفقون على أرضية واحدة تلقائية يقفون عليها، أي بين دارس في تلك المرحلة العقلية، وبين دارس أو مقارب في هذه المرحلة المزامنة لنا من النموذج المتمثل بالعلوم الإنسانية، والتي صاغها أركون في قراءته التأويلية للقرآن..

فما يميز هذه المرحلة موضوع هذا البحث، أنها لا يمكن فيها وجود مشترك استدلالي بين المختلفَيْن، حيث تباين الوضع تماما؛ فمع أن المقارِبَ فيها يعتمد العلوم الإنسانية، إلا أنه كمن نقل أو هرب أرضية الدراسة بكاملها إلى أرض أخرى، متترسا بها، طلبا للاحتماء بها أو للغلبة، كل ذلك موقف اعتقادي نقيض للإيمان، وهو ليس مرحلة استدلالية فحسب، بل استراتيجية حرب الفكر أو فكر الحرب؛ قرائنها كثيرة

ودلائلها أكثر، إنها مرحلة لا تَستمِّد من الاستدلال العقلي - مع أنها تدعيه وتستحوذ على اسمه -، بل من منوال خاص من العلوم الإنسانية، مرحلة أدواتها غابة متشابكة من المناهج التي نبتت في أرض أخرى، إذا أخذت فسيلا منها تبعك الحقل كله، يقول لك صاحبها امرر أولا عبر هذه الغابة الكثيفة المتداخلة، وانقض هذه الظفيرة المنهجية لتجدني خلفها، فتضيع فيها المراحل الابتدائية والبديهية للفهم والنظر؛ ومن أول ما يضيع الأرضية المشتركة للتباحث، لتكون مرحلة مفقودة أو شرطا مُغيَّبا.. فيفرض عليك أركون مثلا – أو غيره - نمطا كليا مختلفا من التعقل، لا تلتقي فيه شروط الطرفين، ولا أساسيات النظر، ولا يوجد فيه غير صاحب الطرح "الإنساني" – أو بالأحرى اللاإنساني -، إذ لا يسمح لك بالوجود أصلا، لأنه لا حيز لك ! لا من أرضية وشروط عقلية ولا من اختيارات اعتقادية؛ حيث يتوجب عليك أولا التخلص من يقينياتك، وحتى من بديهياتك من العقل الفطري، واعلم أن الإيمان لاعلمي، بل هو مجرد عمل اجتماعي والتزام وهمي أمام إله ما فرضه عليك مخيال تراكم ! إن هذه المناهج ومطبقها يستعملان سلطة استبدادية قمعية، ويفرضان تسليما مطلقا غير مشروط، من حيث يزعمون أنهم يتحررون من المعتقدات ومن الدوغمائيات!

المبحث الأول : الانتقال من الاستدلال العقلي إلى المناهج التاريخية.

مدخل: استذكار تاريخ الذات وعمل العقل في التعرف على القرآن

وقبل الانتقال إلى مراحل التأويل الحديث للقرآن في ميادين هذه التطبيقات من الفيلولوجيا التاريخية والعلوم الإنسانية، يجدر بنا استذكار تاريخ الذات بإلقاء نظرة عامة لاستبصار عمل العقل والفطرة في التعرف على القرآن خلال التاريخ الفكري والعلمي والمنهجي لدى المسلمين والعرب لأن الاستدلال على طبيعة القرآن ومصدره مرحلة من تأويله .

لا يمكن وجود تأويل من دون البحث في ماهية المؤول وطبيعته ودون تحديدها، وهذه المراجعة تأتي من أجل التعرف على المواضع التي تم فيها الانتقال إلى المنهجية الجديدة ومن أجل التعرف على أهم خصائص هذا الانتقال وطبيعته والفارق بين المنهجين ، وأثر هذا الفارق أو الانتقال المنهجي الذي حصل في مجال المعرفة المتعلقة بالقرآن، وعلى موقع القرآن من هذه المعارف التي أقيمت حوله أو أقيم فيها ؛ حيث نقل من موقع "الموضوع"، وموقع "كلام الله" بما له من مركزية وكلِّية، إلى موقع جديد يَتْبَع تحديدَه لديهم ومفهومَه وطبيعتَه اللاحقين والذين لم يُعَرَّفا بعد !

لقد كان لمنهجية العقل عند المسلمين تاريخ في التعرف على القرآن ، وهذا قبل تحويل مسار الاستدلال عن المنهجية الأصل، وما دمنا بصدد التعرف على عمل مفكري الحداثة على مستوى المنهج في قراءة القرآن وتأويله، أو حتى في الموقف منه ومن مضامينه، ثم ونحن بصدد التعرف عما تميز به منهجهم من اختلاف عن القديم ومن جديد أضافوه نجد أنفسنا في حاجة إلى مراجعة عابرة لتاريخ النظر والتعرف على القرآن تعقلا ودراسة وتناولا لدى المسلمين، أو حتى غير المسلمين بإسقاط المسار العقلي والفطري في الاستدلال، ثم قبول الناتج أو رفضه، بحسب صحته أو خطئه لدى المستدل...هذه المراجعة التي تحيلنا إلى خط استدلالي أو مسار معرفي منهجي يتوجه إلى القرآن لقبوله أو عدم قبوله من خلال بحث الإمكان العقلي للرسالة وإمكان أن يكلم الله عباده؛ باعتبار أن القرآن هو كلام الله الموحى به إلى خلقه عبر واسطة هو الرسول من البشر وواسطة أخرى بينه وبين الله هي الملك أو الوحي بطرقه وأنواعه وعبر عملية الوحي.

<u>أولا:</u> الانتقال المنهجي؛ تحويل مسار القراءة وتجاوز محل الإشكال

والغرض هنا أن نتعرف في هذا المسلك المنهجي على مراحل من الاستدلال المتنوع السبل على صحة القرآن، وصحة مصدره وصدق مبلغه، وعلى كل طرف وحلقة مكونة لهذا المسار، إنه مسلك يبحث من ضمن ما يبحث كما سبقت الإشارة إليه جملة إمكانات وحلقات: الوحي والرسالة والرسول، ثم إثبات وظيفة الحلقات وسلامتها وصحتها في ذاتها، ثم بوصلها بمصدرها الأول وهوالله عز وجل منزل الكتاب.

من غير أن يكون ثمة اختلاف حول تنوع الاستدلال وثرائه واجتهاد العقل فيه، واستمداد سبل الاستدلال من فحوى الوحي ذاته وهو القرآن الكريم، وقد خلف العلماء في هذا الشأن إرثا ضخما لم يعرف عن أي منهم أنه حده أو حاول غلقه أو بنى حاجزا يحول دون التعرف عن مصدره الذي كان موضوع المعرفة والاستدلال الأول على القرآن والرسالات عموما.

وحتى ما عرفه المسلمون في مذهب الاعتزال من القول بخلق القرآن لم يخرج عن مسار الاستدلال المتصل بمصدر القرآن وهو الله أو عن كون القرآن كلامه قبل كل استدلال رغم شذوذ مقولتهم بخلقه، لكنهم لم يعرف منهج من قِبلهم، أو محاولة من أحد منهم تم بها تجاوز مسألة مصدر القرآن وطبيعته المتمثلين في كونه كلام الله[1].

ثانيا: تاريخ تغيير الإحداثيات المنهجية؛

فللتتبع التاريخي للمنهج في التعامل مع القرآن بين أنه ينبع من تحديد ماهيته ومصدره ، وكانت مكانته وطبيعته هي أساس لكل قراءة تأويلية مهما كان نوعها، ولم يشذ عن هذا المدخل المنهجي أحد ؛ سواء باعتبار التناول بالدراسة المباشرة الباحثة المتفحصة في إثبات الوحي ونبوة النبي عليه الصلاة والسلام أوفي تناول إعجاز القرآن، وفي ما يتعلق بالقرآن ضمنيا على اعتبار التصديق الإيماني والتسليم المنهجي، باعتبار المرحلة السابقة مفروغا منها ومن صحة مسلكها، وإن تعدد الاختصاصات في تلك الدراسات وتنوعت من اللغة إلى الفلسفة...

أما بدايات الانتقال في المنهج إلى مسلك مختلف تماما ومباين للطريق السابق والوحيد المرسخ والمعروف لدى المسلمين، يعود تاريخها وفعلها إلى غير المسلمين ممن تناولوا الدين الإسلامي بالدراسة سواء من عرف منهم بتسمية المستشرقين أومن سواهم ممن لا يعرف بالتسمية ولكنه ألف في هذا المجال... وقد عرف التأليف من قبلهم حول القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام قديما وحديثا.

1/ ابن الراوندي؛ الإرهاصات والتأسيس:

لقد عُرف هذا التحول في المنهج وعلى المنوال ذاته – بما يمكن عده إرهاصات، أو تأسيسا للمنهج الاستشراقي إذا عاينَّا عمق التأثر وجدية الاستمداد، والتطابق الكلي بين دراسات المستشرقين باعتبارهم رواد هذا التحول، وبين ما يحتم على الباحث أن يعده مصدرا لهم؛ ذلك أن كتابات ابن الراوندي فيما يرد عليه الباقلاني، بعد عرضه إياها هي ذاتها كتابات نولدكه وامتداد سلسلته مع حلقاتها وصولا إلى بلاشير

---

[1] ـ كان هذا مذهب المدارس جميعا على اختلاف مسالكها في التعامل مع الوحي، وكان هذا هو الثابت الذي لم يتحول، والنظر في كتب القاضي عبد الجبار أو ابن تيمية أومتكلمي الأشاعرة يبين ذلك بوضوح. بل إنه من المسلمات لدى الجميع أن يتناولوا الاستدلال على القرآن من حيث نسبته لله..

ثم أركون[1] ولكن يمكن ملاحظة تميز المدرسة الاستشراقية بانتظامها في منهج تستثمر فيه مقالات ابن الراوندي حول القرآن، التي ربما كانت منتظمة أو متفرقة؛ فالحاصل أن أقواله حول القرآن توجهت نحو الطعن في جمعه، واكتماله، وما شابه ذلك، وهو الذي نظّمه المستشرقون ضمن تاريخ القرآن وباستعمال المنهجية التاريخية التي تنتج القول بأرضية القرآن وماديته، وإن كان يعدُّها ناقد وابن الراوندي أو يصنفوها طعنا في القرآن وتكذيبا به.

2/ المستشرقون؛ انتظام المنهج، وكثافة التطبيق

ثم انتظمت دراسات المستشرقين في أشكال منهجية مكثفة ومشددة نحوالقرآن الكريم مع اهتمام فائق وموجه ويتجاوز الهم المعرفي أوالعلمي كما ونوعا، مما يحيل على التساؤلات حول الدوافع الكامنة وراء تلك الغزارة من حيث الكم والقوة والتتابع والتأكيد في المنهج ، كالذي نجد عينته لدى نولدكه وشفالي وشاخت وبلاشير الذين جسدوا التأكيد والقوة المنهجية المتتابعة والمتراصة ليس فقط على مستوى الجهود والمناهج المطبقة بل في تواصل الأجيال في حبل واحد وخط متكامل لا ليفيد المصداقية بل ليفيد الإصرار البعيد الذي يتجاوز الفرد إلى المجموع وإلى الأزمنة والأجيال . وهذا المثال يلفت إليه كل من اطلع على أعمالهم في هذا الشأن ولطالما أثني "أركون" موضوع تطبيقنا على المثال ذاته إذ وجد فيه السبق والجدارة والاستثنائية وقوة الأجيال السابقة التي رآها رائدة في البحث والتنقيب ومنحها إعجابه بالسبق.

تلك الدراسات كانت في الواقع اقتحام منهجي يعبر عن ممارسات تعكس السلطة والامتلاك قبل أن تعبر عن البحث رغم شذوذاته التي رأى فيها "أركون" إدخالا للعقلانية والعلمية للتراث، بل إنه يعدها من واجباتهم فضلا عن تسميته إياها "بمكتسبات العلم الاستشراقي في مجال الدراسات القرآنية" [2]، ويقول في وجوبها بأن المحلل المستشرق إن لم يشاطر المجتمعات التي يدرسها قدرها التاريخي « فإن بإمكانه بل من واجبه علميا، أن يفكك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس يجبر المخيّلات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية... »[3].

3/ تحويل المنهج إلى ميادينهم ونقل القرآن إليها؛

تلك البدايات التي كان الأبرز فيها قطعا هم المستشرقون وخاصة في المراحل المتأخرة منه والتي شهدها القرن 18 و19 و20 حيث بدأ بتأسيس وينمو وقد بدأ نائيا ومخالفا ومباينا لمنهج المسلمين طبعا وهو

[1] ـ يمكن مقارنة مقالات ابن الراوندي في كتاب الانتصار للباقلاني، مع مقالات نولدكه في تاريخ القرآن، وبلاشير في مقدمة أو مدخل للقرآن. انظر الانتصار للباقلاني، ط 1، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان، دار ابن حزم، بيروت، 2001، ج1،ج2 . كما يمكن إجراء مقارنة يسيرة ولوفي هوامش الكتب السابقة لتبدو ملامح ذلك التطابق واضحة..

[2] ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 42.

[3] ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 256.

كمنهج لم يكن حكرا على المستشرقين وحدهم بل تبناه كثير ممن يعودون من العرب والمسلمين، ومنهم طبعا أركون المثال موضوع الدراسة، وهذا الفريق تشرب المنهجية التي تم تكوينهم عليها كما كان حال أركون مع بلاشير الذي كان أستاذه المباشر ولقنه مبادئ الفيلولوجيا وتطبيقاتها، حتى صرح بعد أن انفصل عنه وأراد الالتحاق بموجة أخرى منهجية يراها تتفوق على منهجية المستشرقين بأن أستاذه بلاشير وأساتذته المستشرقين لم يستفد منهم في شيء بل إن بلاشير أراد أن يسجنني في الفيلولوجيا كما حصل له هو ولم يعلمني كيف أخرج منها[1].

ذلك الانفصال الذي عبر عنه أركون وهو يندمج متكاملا ضمن منهجية أخرى، لم يكن شأنه وحده بل كان شأن فريق متنوع من الباحثين المعدودين في العرب والمسلمين، الذين تبنوا مناهج الغرب في البحث وإن اختلفت نوعية التطبيقات بينهم، وقبل الانتقال إلى الاختلاف وإلى المنهجية الجديدة لا بد من التأكيد والإصرار على أن ذلك الانفصال وإن أعلنوه لم يكن يعبر عن انفصال في المنهجية أبدا وإطلاقا، والشواهد في دراستهم تثبت غيره ، بل وعلى العكس من ذلك تتناقض مواقفهم فيما يخص المنهجية الفللوجية التاريخية الاستشراقية المثبتة لديهم ولا يمكنهم الاستغناء عنها أبدا وهم وعلى رأسهم أركون، وإن عابوا عليها أنها "قديمة وفاقعة" [2] - كما يعبر عنها أركون - لكن يعود ويذكر أولويتها وأهميتها إذ تشكل قاعدة موضوعات ومنهج لأعمالهم لا يمكنهم الاستغناء عنها أو بناء كيان فكري أو نقدي من دونها، بل عليها يبنون وإن انتقدوها، وهم يتبنون التغيير والتوسع والانفتاح عبر مناهج العلوم الإنسانية.

إن الجدية التي اتسم بها هؤلاء الباحثين في تطبيق المنهجية الفيلولوجية ثم الاستمساك بها رغم الإلحاق بمنهجيات أخرى جدت، تجعلهم أبعد عن التخلي عن علوم أمنت لهم القاعدة التي لا يزالون يبنون عليها نتاجهم وإن توسعوا فمن خلالها وبالاعتماد عليها ، فهي التي وفرت الموضوعات والمنهج الأساسي المطبق على المصادر والمصادر التراثية في حد ذاتها كما يتبين من خلال المقاربات المعروضة لديهم والتي اعتمدها "نولدكه" و"شفالي" و"ويلش" و"بلاشير" ثم أركون في كتاباته ومن قاسمه المنهج والتطبيقات اعتمادا على صلابة القاعدة المنهجية .

كما أن وجود القاعدة البحثية لدى أولئك الباحثين سواء في الفيلولوجيا التاريخية أوفي العلوم الإنسانية إنما أمّنتها الموضوعات التي أثارها المستشرقون، بل إن تطبيقات العلوم الإنسانية الحديثة في حد ذاتها تعتمد على طبقة سابقة هي إما موضوع تناوله المستشرقون يتعلق بالقرآن كالبيئة التي أنزل فيها ، وهم يستعملون فيها لفظ "أُعِدَّ و "تَشَكّل"، أو دراسة سابقة لهم تم توسيعها من قبل أولئك الباحثين بالاستعانة بالعلوم الحديثة كالأنثروبولوجيا مثلا، وفي هذا القول الآتي لأركون اعتراف بما سبق ذكره، وقد أتى به كبيان لأهمية الدراسات الاستشراقية ومنهجياتها الرائدة، فهو حين يتكلم عن قرائن أحدهما شفهي وآخر

[1] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 247.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 258.

مكتوب ! ويجهد للتفريق بينهما؛ إنما يعيد الفضل في هذا الموضوع – كما يعرضه – للمنهجية الفيلولوجية التاريخية ورغم أنه يعتمد وسائل منهجية من العلوم الإنسانية لكنه يقيمها على موضوع أنعمت به بالأساس المنهجية الفيلولوجية ..« فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي. فكل الإضاءات التاريخية لهذا التراث تمت على يده منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. ولكني أنتقد نواقص المنهجية الفيلولوجية لأني أتمنى أن تكتمل من قبل المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد قلت أكثر من مرة بأن الأولوية هي للمنهجية الفيلولوجية التي يتبعها الاستشراق، وبعدئذ يجئ دور تطبيق المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها عند ما طبقت على التراث الأوربي ذاته ..»[1] وهذا أقوى دليل على كون الاستشراق قاعدة له ولتطبيقات العلوم الحديثة التي تعد مكملا ومحسنا...

4 /أركون؛ التمكين لغير المسلمين في إجراء كل أنواع المقاربات على القرآن

يتحدث أركون كثيرا وهو الذي يقدم كشفا عن المنهجية الفيلولوجية وكيفية مقارباتها عن انفصال عنها، وقبل مناقشة ذلك الانفصال من حيث زمنه، لا بد من الإضاءة على الاشتراك في المنهجية الاستشراقية بين المستشرقين وبينه؛ أي بين أعلامها من أساتذته وغيرهم وبين أركون نفسه، فهو يقدم نماذج مقارنة عن دراسات المستشرقين للقرآن وكيفية مقاربتهم إياه مع مقاربة المسلمين . والواقع أن المقاربة الاستشراقية هي ذاتها بحذافيرها منطبعة في كتبه خاصة منها تلك التي تتناول ما يسمونه بتاريخ القرآن أو المقاربة التاريخية له - كما يطلقون -، وكانت لها طبعا صيغها ووظائفها.

وقبل الاطلاع على تلك المقاربة تجدر الإشارة إلى هذه المداخلة المنهجية الا ستثنائية لأركون فيما يتعلق بحق المستشرقين في تناول التراث بالمطلق في نوع استدلال يعلن عنه ويختص به أو بالتصريح به، وهي أقرب إلى المرافعة لمنح حق الاقتحام والتدخل من قبل غير المسلمين في دراسة الإسلام وتفيد تعميم حق دراسته دون تقييد تلك الدراسة أو إرفاقها بأي شرط، ويدخل إيراد هذه الفقرة ومضمونها ضمن الاستدلال على ضرورة منح الحق لكل دارس للقرآن ، ثم الترحيب به.. وحماية تحويل مسار دراسته لأنه يفرض الحق في تناول القرآن دراسة وشرحا لمن يكذب بالقرآن ولا يرى له مصداقية ولا يؤمن بنسبة القرآن لله، إنه جمع بين المتناقضين من أجل أن يهدم أحدهما الآخر، ولا يمكن عزل الموقف الإيماني عن الموقف البحثي المنهجي له رغم ادعائه الذي جاء في هذه المداخلة: « النقطة الحاسمة: هل انتماء المرء إلى الأمة الإسلامية يمنحه مصداقية إبستيمولوجية خاصة يحرم منها غير المسلم، وذلك فيما يخص كل خطاب يستهدف دراسة الإسلام كدين وكثقافة وتاريخ؟ هذه الفرضية تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد الاستشراق. يصل الأمر بالمسلمين أحيانا إلى حد منع المصريين الأقباط مثلا من

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

حق مناقشة موضوع مثل الفقه يعتبر أنه حكر على المسلمين وحدهم» [1]. إنه يعزل في هذه الفقرة القاعدة عن التطبيق، ويسيِّر كلامه في اتجاه معرفي يلغي معه كل شرط موضوعي يجب توفره في الدارسين، وإلا كيف يتأتى له تقديم هذا الاعتراض المنهجي على استبعاد غير المسلمين من البحث في الفقه والفقه فتوى ! وهل يفتي غير المسلم للمسلم فيقدم له أحكاما حول صلاته أو صومه ؟ وهل يعقل أيضا كتحقيق للاستدلال بمثال معاكس، أن يفتي المسلم للمسيحي في جواز صومه أو لليهودي في سبته؟ ! ثم كيف لا يكون اعتناق العبادة شرطا في ممارستها العلمية والتطبيقية؟ إن في كلامه قطعا خلط متعمد بين البديهيات، ومحاولة إزالة حدود مفهومية ومنهجية أساسية من أجل ق لب المنهج ليس في الإفتاء والمعرفة الفقهية فحسب، بل في المعرفة بالأصول واعتقادها، والعلم ركن ركين في الاعتقاد، ومن ثم فإنه باستدلاله السابق يتقدم بالمنهجية الاستشراقية في دراسة التراث والقرآن ليقرر بها نمطا جديدا من المعرفة بالقرآن ومن مسالكها وناتجها. وعندها لا يبقي من القرآن ولا من علومه إلا اسمه، هذا إن بقي، ويغير إحداثيات الدراسة من موقع معرفي استدلالي إلى آخر مغاير تماما، يتيح له التصرف في القرآن بإجراءات معرفية جديدة تغير البنى من أسسها...

5/ درس جولد تزيهر: تاريخ النص (أي: جمع القرآن) هو مرحلة من تفسيره

لقد عبر المستشرقون عن استيعاب لمضمون هذا العنوان، وكذلك استوعبه أركون. أو ربما كان جولد تزيهر من لخص الدرس الاستشراقي وممارسته على القرآن بهذه الاستهلال في كتابه "تاريخ تفسير القرآن"[2] وفي الواقع هو منطق صحيح؛ من حيث الموقف من مصدريته، ولقد توجه المستشرقون بقوة نحو مسائل علوم القرآن وأبرزها ظروف جمعه، وباعتبار موقفهم الإيماني المناقض للمعتقد الإسلامي في القرآن فقد أطلقوا على الميدان عنوان تاريخ القرآن، وهو العنوان الذي ينطوي على جملة مواقف اعتقادية ومعرفية ومنهجية... ولذلك تجد في الدراسات التطبيقية الاستشراقية على القرآن توجه صريح نحو مباحث علوم القرآن، ونحو أحد أشهر من ألف فيه وهو السيوطي..

***/ السيوطي ! في اختيارات أركون والمصادر الاستشراقية:**

يقدم أركون في بعض كتبه دراسة مقارنة حول سبل دراسة التراث والقرآن لدى المستشرقين ، وبين نظيراتها السابقة لدى المسلمين ويشير إلى المقارنة في كتب أخرى [3]، وهو حين يعرض المقاربين، إنما يقدم من خلالهما رؤيته ذات المكونات الثلاث؛ المكون الأول: جمود الدراسات الإسلامية، و الثاني:

---

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 253.
[2] - عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص202.
[3] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 42، 43.

ضرورة وأولوية الدراسات الاستشراقية على الرغم من بعض القصور فيها، ثم يفـ تح بكلا المكوِّنين السابقين الباب على مصراعيه لرأيه الثالث: وهو المقصد من السابقين، ويخص ما يقدمه هو كمشروع لدراسة القرآن والتراث من خلال العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والذي يصفه بالمشروع النظري الضخم ويصر باللفظ ذاته على صحة مساره[1].

إن هذه المقارنة التي يقدمها تكشف في الشق الاستشراقي منها الاشتراك في المنهجية في مقاربة القرآن بين (أ.ت ويلش / A.T Welch) ومقاربته الموجودة في الموسوعة الإسلامية بطبعتها الثانية (مادة قرآن) وبينه وبين كثير من المستشرقين لتؤكد وحدة المنهج واتفاقهم عليه وهو وإن لم يأت بالمقارنة لهذا الغرض، إلا أنها أبرزت ذلك التشابه والانخراط في منهج واحد يجمعه مع المستشرقين وخاصة في بعض المراحل جعلت بحوثه حول القرآن بمثابة نسخة من النسخ[2] الاستشراقية المقدمة في هذا الشأن!

وعند الاطلاع على مقارنته بين مقاربتي "ويلش" و"السيوطي" وهي تشتمل على المرحلة التي تضمنت الانتقال والتحول من منهجية محددة في دراسة القرآن إلى أخرى استشراقية لم تكن أسست من ذاتها باستقلال كامل عن منهجية المسلمين ؛ لأنها وإن اعتمدت منهجية غربية بحتة إلا أن قاعدة في الموضوعات كانت منتقاة بعناية ودقة كاملة، فكان اختيار موضوعات التطبيق الذي يشكل أرضيته للمنهجية الفللوجية التاريخية اختيارا نفعيا منهجيا في كل أسسه وفروعه ، ينبئ عن قصدية لدى المستشرقين وبحث عميق سابق لاختيار كل أرضية معرفية ليدرسوها وخاصة حين تتعلق بالقرآن وتكون من إنجاز المسلمين.

***/ المنافع البراغماتية في نموذج السيوطي /نموذج علوم القرآن:**

- اقتحام مضامين القرآن والمقاربة من الداخل :

ذلك أن اختيار مجال تخصص محدد لدى المسلمين من قبل المستشرقين، والمتمثل في علوم القرآن لم يكن أبدا تلقائيا أو عشوائيا، فهم تناولوه مع أنه في الأصل ذو صبغة ووظيفة بعيدتين عن الاستدلال ، واختاروه لبناء استدلالهم على قاعدة من معطيات يقدمها، تمثل لهم مادة ثرية خصبة تمكنهم من الاشتغال عليها في كل الاتجاهات ! وإلى درجة تحويل أخباره إلى شبهات لنفي موثوقية القرآن. وفي المقابل تجنبوا تماما الاقتراب من ساحة الكلام وإثبات نبوة النبي عليه الصلاة والسلام ، وكون القرآن كلام الله مع أن هذا المجال هو المناسب والواجب أن يطرق منهجيا ولكنهم بدلوا بوابة الدخول إلى القرآن لدراسة ظروف نزول القرآن وجمعه، وعدد آياته وسوره، وكانوا بذلك قد اقتحموا مضمونه، وتنقلوا عن الاستدلال على

[1] - نفسه، ص 43.
[2] - انظر كتابه قراءات القرآن.

صحته والطعن فيها من خارجه. ولقد كانت لهم حتما أسبابهم الكامنة والسابقة المتحكمة في الاختيارات وفي المطمح من الدراسة ومن توجيه نتائجها...

وتغيير مسار الدراسة هنا لا أورده بتدقيق تاريخي وأكتفي بالإشارات العامة ولكن لا بد من نقد المسار الاستشراقي في مقاربة القرآن والذي تجسد لدى "أركون" قبل الانفتاح على العلوم الإنسانية وبعدها. وإذ يقدم لنا "أركون" في مقارنته بين المقاربتين لدى "ويلش" و"السيوطي" أسلوب كليهما فإن دراسته هذه وهي خطاب منهجي يقدمه ليخفي به أكثر بكثير مما يعلن أو يموه بتلك المقاربة المقارِنة...

- تفصيل الحيز وتخطيط أبواب علوم القرآن، والتأسيس للمقاربة الحديثة:

فإذا تناولنا الشق الاستشراقي وقد قدمه في مقاربة "ويلش Welch"[1] ضمن دراسة جعلها مقدمة كتابه "Lectures du Coran"، وهي مقدمة تأسيسية يخط أركون بها الطريق إلى ضرورة الإسلاميات التطبيقية وأهميتها وفق الطريقة التي يرسمها مع أوليات المنهج والتطبيق والذي يلاحظ أن الأبواب التي أدرجت ضمنها العناصر التفصيلية تتناول وفق خطة "ويلش" موضوعات مثل :

1/ الاشتقاقات والمترادفات (Etymologie et synonymes)

وتحتها يدرج أصول واستعمالات قرآنية (a) origine et usage Kauranique)

ومترادفات في القرآن (b) Synonymes dans le Kur'an)

2/ محمد والقرآن Muhammad et Kur'an،

3/ تاريخ القرآن بعد 632، Histoire du Kur'an après 632.

وفي هذا التاريخ يتناول جمع القرآن La «collecte » du Kur'an، الروايات المختلفة عن القرآن الأصل ومصنفات الصحابة فيه b) Variantes et recueils des compagnons " إنشاء النص والقراءات القرآنية المقبولة أوالمشروع c) Etablissement du texte et des lectures coranique " ثم يتناول " بناء القرآن Structure وفيه السور والآيات والبسملة والحروف المقطعة في أوائل السور أوLes lettres mystérieuses، وchronologie du texte تسلسل تاريخي للقرآن وفق الأحداث، وتحتها مراجع وإحالات وإلماحات تاريخية في القرآن Référence et allusion historiques dans le Kur'an، وتأريخ أو تعيين تاريخي تقليدي للمسلمين وربما أراد ترتيب القرآن لدى المستشرقين b) datation traditionnelle des musulmans،

c) datation des orientalistes،

---

[1] - Lectures du Coran, p XX,XXI

ثم يتابع[1] في موضوعات أخرى تتعلق باللغة والأسلوب وغيرها كما يأتي في الهامش، والشاهد في عرض تلك الموضوعات جميعا هو استمدادها جميعا من مجال علوم القرآن وفهارسه في المادة التراثية، والذي يلاحظ هو أنهم تتبعوا موضوعات العلم بالقرآن من حيث تقسيمه وترتيبه وسوره ومكيه ومدنية وسفرية وحضرية وكتابته وكتبه وقراءته، وأنشأوا على حساب هدمها، فثمة خاصية في نشاطهم تشبه خواص نشاط الطفيليات والأمراض، حيث أتوا بالمادة المنهجية القابلة للاشتغال والتفعيل، وقاموا بزراعتها في حقول وموضوعات بحثية تتعلق بعلوم القرآن لينشئوا في ذات العلم "علوم القرآن" علما آخر استشراقي يضاهي الأول ثم يدعم بإجراءات وخصائص منهجية وأكاديمية تسهل له الانتشار والترسيم الجامعي والعلمي والأكاديمي ومنها تسميةِ نشاطهم "بالبحوث النقدية للتراث".

إن دراسة "ويلش" لا تختلف في جوهرها عن دراسة "نولدكه" في تاريخ القرآن[2] ومساعديه وأبرزهم "شفالي"[3] وتلميذهما "بلاشير" أستاذ أركون ولا عن القاعدة لديه وكلها مستمدة منهم، ربما اختلف ترتيب الموضوعات لديهم وتركيز بعضهم على بعض منها دون الآخر كالذي نجده لدى "بلاشير" من تركيز على كتابة القرآن وتوثيقه، ونمط الكتابة فيه، وقد تناول تحتها كل ما تناوله "ويلش"، ومنها ترتيب القرآن بين المسلمين والمستشرقين وأسلوبه ومصادره وهلم جرا [4]، واستمد من "نولدكه" وقد استفاد "أركون" من ذلك النتاج الاستشراقي و ساهم فيه[5] وقد تعاضدت فيه الأجيال من الباحثين و من مجموعاتهم، ثم إن دراساته جميعا أقامها على قاعدة موضوعات ومنهج ومصادر استشراقية ، وهو وإن توسع بواسطة العلوم الإنسانية وتطبيقاتها فإنما هي آفاق ضمن موضوعات ومسالك استشراقية بالأساس وعلى أرضيتها...

أما ما قدمه في جانب الدراسات الإسلامية القديمة وهي التي عرضها من خلال "السيوطي" ومقاربته، وهو يرجع سبب اختياره شخصية من التراث تعود للقرن الخامس عشر الميلادي ليقول من خلالها بأنه لم يكن من بعده اجتهاد [6] طيلة الخمسة قرون الماضية، وهو في نظرية يوفر له دراسات نمطية على الأسلوب التقليدي لدى المسلمين في دراسة القرآن بخلاف الدراسة الاستشراقية التي يصفها بالنقدية، وهوفي الواقع إذا ما حللنا اختياره للسيوطي من جوانب أخرى غير المتعلقة بزمنه لوجدنا أسباب اختيار السيوطي منهجية بحتة وتتعلق بتخصصه قبل كل شيء هو علوم القرآن، ذلك أن ادعاءه من أنه يقدم نقدا

---

[1]- الموضع السابق.

[2] - نولدكه، تاريخ القرآن، موضوعات الكتاب في الفهارس تدل على ذلك.

[3] - شفالي وهو من قام بمراجعة وتعديل كتاب تاريخ القرآن بعد توقف نولدكه واعتمادا على مسودته.

[4]- Blachère, Introduction au Coran . وانظر الفهارس خاصة وقائمة الموضوعات..

[5] - المقدمات التي يضعها ويمهد بها لترجمات القرآن وهوكفعل يشتهر به المستشرقون ويدل على اعتراض الطريق بين القرآن وبين قارئيه ممن لا يعرفه..

[6] - Lectures du Coran, P VII

راديكاليا وأن المدرسة الأولى التي تكون فيها وهي الاستشراقية تقدم دراسات نقدية عميقة فهو غير صحيح بالمرة، لأن النقد الراديكالي لا يكون عن طريق موضوعات السيوطي . وما يمكن أن يصدر منه ومن مدرسته تجاهها إنما هو الرفض الراديكالي لا النقد الراديكالي لأن هذا الأخير ينبغي أن يبدأ من الصفر دراسة ونقدا وتقعيدا لقواعد نقدية تبدأ مع قاعدة الوحي استدلالا ودراسة ، ومن نسبة القرآن لله عز وجل، وبهذه الموضوعات التي تعلم وتعرف وتؤسس، وميدانها العلوم الاستدلالية وهو يعلم ذلك جيدا، وقد قال غير مرة بأنه حاول تأسيس علم لاهوت ثم أعرض عن الفكرة بعد أن وجدها فاشلة وغير مجدية..

- طبيعة علوم القرآن ومناسبتها للدراسة التاريخية:

حين أتى أركون بمادة السيوطي، فليتجاوز المقاربات الكلامية، بطريق القفز أو الهروب من مجابهة -- وصَفَها بأنها خاسرة - في البحث العقلي بجميع أنواعه في موضوعات النبوة والقرآن، ولذلك فضل تناول قاعدة جاهزة بعد أن كفى نفسه تلك المرحلة، ففصل تناول معطيات مكملة حول القرآن، ثم يسلط عليها علوما آلية وصفية ليقول عنها ما يشاء، وفي الوقت ذاته يمنح الشرعية أقوالَه من خلال العلوم الإنسانية التي يؤمن بها. لقد نقل الدراسة من بيئتها وطبيعتها الاستدلالية، لأنه سيقرر في شأنها أحكاما وأنماط بحث، متوجها بها نحو علوم القرآن وهذا التخصص لا يوجد فيه كبير استدلال عقلي على أصل القرآن والنبوة، وإن وجد شيء من الاستدلال فهو يتعلق بالعلوم المتصلة بالقرآن، وأكثر ما يتسم به هو العلوم التلقائيِ لكل خبر أو علم تكوّن أو اتصل به، فكان منهم أن تفادوا مواجهة المؤسسة العلمية التي تتولى الاستدلال ولكنهم أبقوا على المعتزلة وفي جانب منها وحيد، واستَلّوها من ذلك المجال الكلامي رغم أنها لا تخالف في شيء مما يتعلق بالقرآن إلا في القول بخلقه. ثم تولوا علوم القرآن ليلصقوا موضوعاتهم بها لأنها علوم إخبار وتأسيس وجمع آثار، وكثير من الكتب كان فيها من السردية الشيء الكثير، من غير تعميم وإطلاق للحكم لكن مراجعة في فهرس السيوطي الذي نقله[1] المؤلف من ثمانين فصلا، واختاره دون سواه، يبين لنا أنه اتخذه سلما إلى إشكالات يوفرها لهم لم يكونوا يحلمون بها، ففيه مادة يستطيعون أن يلغوا فيها؛ كترتيب سور القرآن، وطول بعض تلك السور، ثم ينقل اختلاف الرواة في الموضوعات، مما يجعل المادة التي وفرها لهم في غاية الثراء والخطورة ! خاصة وأنهم يعتمدون منهجا انتقائيا ذي نتائج مسبقة فهم لا يتعاملون مع كون القرآن كلام الله ولو كفرضية، وهو لا يريد أن يجابه استدلالا على مسلماته بل يريد مادة جاهزة تعنى بالقرآن فيجري التحويلات والتغييرات المنهجية على مادة سهلة كثيرة، فكانت ضالته التي وجدها لدى السيوطي.

---

[1] - ibid, p VII

فلا يمكن أن نتصور بأي حال من الأحوال أن ثمة أسباب غير الاختيارات البراغمتية البحتة، والتي يكمن بعضها في كون ميدان السيوطي هو علوم القرآن وفي كونه كثير الجمع للأخبار، والتجأ إلى العلوم الإخبارية والتأسيسية.

وبذلك يكون قد أعفى نفسه من المرحلة الاستدلالية إعفاء مغالطة لا إعفاء اقتناع، ثم إن مادة تحوي أخبارا متعارضة كالتي حول جمع القرآن واعتراض بعض الصحابة على حرق مصافحهم واختلافهم في هذا الشأن يوفرها السيوطي تمنحه فرصا نوعية للغو فيها... فاختيار السيوطي كان دقيقا جدا، ولذلك يكثر أركون من اعتماده ويرد ذكره لديه وفي مصادره ولدى أغلب المستشرقين الذين "درسوا" القرآن الكريم.

خلاصة الاستقلال بالمنهج في اختيارات أركون:

كان إذن سبب الاهتمام بهذا المفصل المنهجي والتاريخي، بسبب الانتقال من منهجية درج عليها علماء المسلمين، إلى أخرى فيلولوجية تاريخية في دراسة القرآن حدث هذا وكان على مستوى نوع الدراسة وتحويل إحداثياتها من التعقل والاستدلال إلى الإسقاط على مادة إخبارية هي مادة العلوم القرآن ومن قبل مستشرقين ومن تبنى منهجهم من باحثي البلاد العربية.

فهذه الحالة المنهجية كانت وسيطة لدى أركون والباحثين من مدرسته الأم، بين الدراسات التي يسميها إسلامية وتقليدية وبين المشروع الذي يطمح إلى تنفيذه بواسطة العلوم التي وفرتها الحداثة العربية في جانب العلوم الإنسانية... وتناوله في كثير من الأحيان فوائد الفيلولوجي التاريخية وفق تطبيق "نولدكه" و"شفالي" و"بلاشير"، وفَضْلها – الذي يراه هو بمنظاره – على الدراسات القرآنية وعلى التراث، يثبت بأن تلك المنهجية كانت جِسرا وكانت أيضا منهجية مخضرمة، كما كان أركون هو الآخر مخضرما بين تاريخين وجغرافيتين، وعلى نمط خاص، ذلك أنه وجملة من الباحثين كانوا يقلدون معلميهم من المستشرقين ويتابعون السير في طريق منهج سُبقوا إليه من قبل أهله، لكن الذي يميز المرحلة الراهنة أنهم تابعوا البحث عن أحدث المناهج الغربية وأجَدِّها واستقلوا بتطبيقها، بل وسبقوا غيرهم من الغرب في إسقاطها على التراث سعيا وراء المناهج المستحدثة، لأنه يتصورها أكثر حيوية عند تطبيقه فالمنهجية الفلولوجية التاريخية مع قصورها تجعل من القرآن راكدا وساكنا[1].

*** /أركون ومسألة خلق القرآن؛ البحث عن النسب المنهجي:**

يحاول "أركون" و"نصر حامد أبو زيد" وبعض من مفكري الحداثة استدعاء قول المعتزلة في خلق القرآن ليؤسسوا من خلالهم لمواقفهم من القرآن الكريم ب سند من سلالات منهج تنتمي إلى التراث

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 258، 259.

الإسلامي، فوجدوا المعتزلة التي ابتدعت القول في القرآن. والبحث عن هذا الرابط أو الأصل في الإسلام ضروري ومهم لأنه يمنح جانبا قويا من المشروعية، أو على الأقل الألفة لمذاهبهم في القرآن حين يوصَل بأحد مذاهب المسلمين المشتهرين بالعقلانية، وله أيضا نوع من إضفاء العلمية والعقلانية - التي اشتهرت على المعتزلة - والمشروعية إلى تأويلاتهم ومعاملاتهم القرآن وكأن ما يقومون به تجاهه هو من جنس ما عامله به المعتزلة. وقد دمجوا دراساتهم في كثير من المحاولات بمقولات المعتزلة فضلا عن الإشادة بهم[1]؛ وخاصة من قبل أركون ووصف محاولاتهم بثورة علمية لم تكتمل وتم إخمادهم من قبل الساسة بإيعاز من التيار الأصولي السلفي آنذاك.

الواقع أن التذرع والاستمساك بالمعتزلة هو مجرد سلوك خارجي وسطحي لطلب التغطية العلمية من قبلهم – والتي يظل يبحث عنها بين الفلاسفة والمتكلمين – فهم في النهاية نشؤوا ضمن المسلمين، وهم من أمتهم وإن شذوا في هذا القول المتناقض في ذاته. لكن هذا الموقف المستدعي أو المستجير بالمعتزلة من أركون متناقض في عمقه تناقضا شديدا وكاملا.

ذلك أن الحقائق والمعطيات العقائدية الأساسية المتمثلة في الوحي والنبوة وفي كون القرآن كلام الله جميعه و أنه مكتمل لم ينقص منه شيء... لا يقل تمسك المعتزلة بها عن أي مذهب آخر من مذاهب المسلمين ولهم احتفاء كبير بالقرآن بمواقف علمية واستدلالية وحتى أدبية وإيمانية أو ثيولوجية - كما يحلو له أن يقول - ، ويدل على عمق أصالتهم، رغم ما خالفوا فيه جمهور المسلمين، في حين أن تلك الموضوعات الأساسية في تناول أركون – ومن سواه – يختلف عنها جذريا لدى المعتزلة سواء في الموقف المنهجي والاستدلالي، أوفي الموقف الإيماني والأخلاقي والأدبي في تناول الوحي والنبوة وفي شخص النبي عليه الصلاة والسلام وفي القرآن الكريم بين إثباتها لدى المعتزلة والتقعيد لها أمام كل معارضيهم وكذا في مناهجهم، أما ما يوجد لدى أركون من مهاجمة القرآن وقضاياه و القفز عليهما أحيانا، ثم التلاعب حولها لإنكارها الذي يصرح به تارة ويمرره في طبقات الكلام أخرى فلا يمت فيه أركون للمعتزلة بصلة. وقد كان في علاقته بالمعتزلة في مسألة خلق القرآن كمن يبحث عن نسب علمي لمذهبه في مقالات أهل التراث من المسلمين فلم يجد له وجها يُلحَق من خلاله ، فاستمسك بتلك النابتة أو الطفرة عندهم، ثم إنها وهي طفرة فإنها ظهرت في سياق منسجم في معظم أسسه.

إن التعرف اليسير على تاريخ المعتزلة، وعلى شيوخها وعلى كيفية تعقلهم علوم القرآن، ثم مواقفهم المختلفة من علوم غيرهم، من مثل اليونان خاصة سيكشف عن تباعد كامل بين تطبيقات أركون وبين القول بخلق القرآن على خطإ القول البين في ذاته ، فالقرآن كلام الله ، وكلامه صفته ... لينكشف التذرع ودواعيه لدى أركون أومن سواه، ومن ثم فلا وجه لمن يحاول إقامة كيان معرفي غريب على شرعيةٍ وسمعةٍ من التراث، ولا إمكان أيضا لأن تاريخ العلم والاستدلال يكشف أنساب المناهج والعلوم ولا يُبقي

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني،ص279،278.

مجالا للإلحاق، وإن كان موقف البحث عن الشرعية لدى المسلمين هو موقف منهجي وأخلاقي يكشف تحليله عن إجراءات تسعى لتحويل مسارات البحث والاستدلال من كونه غربي وطفرة إلى إسلامي عن طريق الإلحاق بمناهج البحث لبعض الفرق والمذاهب ، بإثارة مواقف خاصة لا تنسجم مع مقالات الإجماع، وهي في الواقع تكشف أيضا عن موقف مهتز لا يجد أرضية ثابتة وصلبة يعتمد عليها ، فهو يبحث في الجوهر المُنشِئ للعلوم الإسلامية وتراث المسلمين وهو القرآن وكل ظرف يحيط به، ثم لا يجد له معالجة إلا في أرضية منهجية نقيضة ومقابلة وبعيدة، والوضعية على هذا النحو لا تسمح تلقائيا بأي انسجام أو توافق في المنهج أوفي الأحوال النفسية للباحث أو في العلوم أو حتى في شروط إنتاج المعرفة، لأن الشرخ الكبير والتباعد والتضاد بين المادة والأرضية التي يطبق عليها وبين طبيعة المنهج المستقدم والمطبق ومصدره وبيئته التي أنتجته، يعد أقوى سبب للارتياب من الناتج المعرفي للتطبيق - هذا على افتراض سلامة ظروفه -، وسببا لرفضه في غالب الأحوال. وسبب الرفض فطري وكامن في كل مكونات عملية الاستعارة والاستقدام ثم التطبيق المنهجي للمباين والخاص بالآخر ، من أجل التعرف على الذات ، وهذا يخص حال الباحثين المنتمين بالنسب إلى البلاد العربية والإسلامية.

هذا في ما يخص محاولات الانتساب منهجيا للتراث في التطبيقات لدى أركون من خلال البحث عن شواهد يتكئ عليها في دراساته حول القرآن، ولا يستدعيها لأن فيها التشابه مع منهجه أبدا ، فهو غير موجود قطعا، ولكن لأن فيها خروج عن الأصل الراسخ والمتداول وتلك المقالات شذت عنه وخالفت، وهويجمع المخالفات المتعلقة بالأصول ، ربما لأنه يرى فيها ثورة على الأصل ولو كان الأصل حقيقة ويقينا، فقد كان له طريقته في فهم نهاية اليقينيات.

المبحث الثاني: من التاريخية وعلوم القرآن إلى العلوم الإنسانية

مدخل: مقاربة القرآن وفق العلوم الإنسانية؛ الواقع والمعنى:

هذا البحث يتوجه نحو دراسة كيفية تناول فئة من المفكرين الحداثيين القرآن الكريم بالتأويل من خلال مثال عنهم هو"أركون" ليس بإ رادة القياس والتع ميم بل للتمثيل والتعرف، والمقصود بالتأويل القراءة والفهم مع المرجعية والناتج أو المعاملة المنهجية التي تبدأ من الخلفية وتمتد إلى رسم الرؤى والتصور والاعتبار ثم المعالجة المنهجية بالإجراءات والتطبيقات المنتظمة، التي يتم إسقاطها عليه قصد استخلاص المعاني. إنه عمل بحثي وعلمي يقوم به فئة من الباحثين وهو في غاية الاتساع والعمق، ولا يمكن معالجته أو دراسته جملة دون تفصيل، لأن جهود هذه الفئة التي تبنت مناهج حديثة بأدواتها ووفق تصورها وعلوم تعرفت عليها حديثا وتلقيا من بعيد، جهود متنوعة وكثيرة، وهذه الجهود لم يؤسسوها من فراغ أو يبدعوها من عدم كما يتبين من مشروع الإسلاميات التطبيقية ، إذ له الكثير من الأشباه في هذا الحقل، وتجربتهم تتزايد مع غيرهم في اطراد مستمر، وقد أُنجزت نظائر كثيرة لدى هذا الغير، وإن لم تجتمع في مشروع منتظم، ولكن ثمة بحوث مشابهة وتطبيقات في الحقل ذاته تشترك في وظائف وخصائص وتختلف في أخرى[1]. فتلك الجهود كانت قد بنيت على قاعدة آليات جاهزة أدواتية مصدرها العلوم الإنسانية الحديثة، وهي إنتاج غربي محض؛ أوربي وأمريكي، ثم استُقدمت من بيئتها الفكرية والمنهجية إلى بيئة مغايرة تمام المغايرة، لها ذاتيتها ومكوناتها الكاملة، ومادة تراثية ومصادر هي وحي ، وتاريخ من العقل والفكر والثقافة والحضارة والمنهج.

وكان من فئة الباحثين الحداثيين هذه أن تعطي نفسها حق اختراق ميدان الوحي، لتستقر في ذلك الميدان المركزي المقدس، ومن دون أي مراجعة حول الإمكان أو الشروط التي قد يجب توافرها، وهو ما يدل على موقف ومرحلة من الدراسة غير معلنة ولكنها منجزة. لقد كان التوجه نحو التراث بكل ثراء مادته ، وفيه تقوم هذه الفئة من الدارسين بإزاحة كاملة واستبعاد مطلق لكل أدوات فهم الوحي المنهجية، ووسائل العلم به وبحثه وتعقله ، التي عرفها كل من صدق به؛ بدءا من الصحابة رضي الله عنهم، وانتهاء بكل المدارس التي اجتهدت في تحديد أدولا القراءة والفهم، وفق المتعارف عليه المنهجي لدى البشر جميعا، بما فيهم فريق من المستشرقين الذين كانوا يؤمنون بقيمة مناهج علوم المسلمين وقيمتها، وإن خالفوا في جوانب مهمة من الموقف المعرفي منه [2]. ثم تقوم بعزل القرآن عن مصدره وتعريفه وتجعل منه كتلا نصية كتابية، وتمتلك الحق لأن تستحوذ على مادتها، وتقوم بعمليات منهجية إسقاطية بالوسائل المستقدمة

---

[1] - مثلما نجده لدى نصر حامد أبو زيد، أو عند هشام جعيط أو مالك شبل..

[2] - انظر مثلا مناقشات روجي أرنالديز مع أركون واعتراضاته عليه فيما يخص موقفه المضعف أو المحقر من المناهج في العلوم الإسلامية، حيث يعدها في غاية الدقة، وكذلك نتائجها، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص322، ضمن الملحق رقم (2)، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان.

من المنتج العلمي الإنساني الغربي بكل ما شحن به من دواعي إنشائه أو اكتشافه، ودوافع إيجاده ، وبالوظائف الممتزجة بكيانه والتي أُعِدّ وفقها ؛ ليكون مزودا بها ، إذ لأجلها وجد ! فوظائفه جزء منه وبعض من مكوناته. إنه يقوم كمُنتَج علمي متشابِه ضمن أنواع من العلوم الإنسانية المتلائمة بأداء وظائف إجرائية، وينتج المعنى بعد أن يزيح ويحوِّل ويفكِّك ويهدم ويعيد الإنتاج للبنى ، وله وسائل كما أن له قَطعا أغراض وأهداف تلقائية تصدر عن طبيعته...

هذه الدراسات المتوجهة نحو القرآن من قبل مفكري الحداثة لها قطعا أسباب يعود بعضها للقرآن الكريم، و تعود أخرى لهَمّ معرفي أو منهجي اختصوا به، لأنهم وإن كانت مرجعيتهم في القراءة في عمومها واحدة وهي العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة ، إلا أن تطبيقاتهم ليست كلها سواء، بل يبلغ الاختلاف في التناول والمناهج المطبقة حدا بعيدا، كما تتباين مقالاتهم ومواقفهم من موضوعات العقيدة المطبق عليها في الوحي والنبوة والقرآن وظروف البعثة تباينا واضحا ؛ فما نجده لدى أركون لا نجده لدى الجابري، وكل منهما يختلف عن هشام جعيط – مثلا - اختلافا كاملا ... والمراد هنا التعرف على مسار التأويل ومراحله بما فيها الاستدلال لدى هذه الفئة توصلا إلى الكشف عن ذلك التأويل، كجزء من العمل النقدي المتوجه إليه في هذه الدراسة من قِبلي.

ماهية المقاربة الإنسانية الحديثة للقرآن؛ دواعي الانتقال، وعناصر الدراسة:

أما ماهيتها فهي **إسقاط لمناهج غربية على القرآن** ، وأما عناصرها فكسابقتها **قاعدتها وميدانها هو القرآن** دائما، لم تحد عنه؛ ولها في ذلك أسبابها الموضوعية (!) والدائمة، **وأدواتها هي مناهج العلوم الإنسانية الحديثة؛ المادية** الطبيعة والفعل؛ بما اتسمت به من سمات، وامتازت به من قدرة عملية على إنجاز مهام ووظائف فكرية، وأما **الوظائف أو المنجز فهو متعدد يستهدف القرآن** والإنسان المؤمن به وغير المؤمن به، ليحال بينه وبين القرآن.. ومنها **تفكيك المعتقد**، و **إنشاء مفهوم وموقع جديد للقرآن** ، وغيرها من المهام التي جاءت أمثلتها في الفصل اللاحق

أولا/ التأسيس للإشكال؛ فرض العلوم الإنسانية على القرآن، المنطق والخطوات:

ربما تعذر على الباحث في الصيغ التي يقدم فيها أركون إشكال مشاريعه أن يحصيها للكثرة والتمظهر الذين يطبعانها، فمهما كان الإشكال الواحد تفصيليا نجده لديه متعدد الصيغ، فالباحث فيها يجد نفسه أمام عرض مفتوح من الصور الفكرية المحتملة والمبررات ذات الطابع العلمي التي تعطي الضرورة والحتمية لتطبيقاته، وهي بدورها مبررات وحتميات تحتاج إلى دراسة حالة من المنهج الذي تنتظم فيه المبررات والإلحاحات فيصاغ ويرتب وفقها ثم يوظف على نحو يبيت ضرورة إشكالية ما ونقلها كما في حالة مبررات أركون موضوع الدراسة في هذا العنصر – من كونها إشكالا يحتاج إلى بحث ملاءمة قبل كل

شيء، أي ملاءمة المناهج الغربية في دراسة العلوم الإنسانية والتراث الإسلامي، وبحث إمكان تطبيقه وشروط صلاحيته، إلى كونه أي ذلك التطبيق ضرورة ملحة يشرع فيها وفي مقتضياتها وتطبيقاتها، ويبدأ بتنفيذ عملي يطبق فيه تلك المناهج والمقولات قبل أن يناقش أو يتكلم عن الضرورة التي يريد إثباتها، مثال ذلك الاعتبارات القبلية وشروط الدراسة التي يطبقها على القرآن منها عده نصا تشكل تاريخيا[1]، ورفضه كل اعتبار آخر ولو كفرضية وهذا قبل الشروع في إثبات ذلك وكذا في تطبيق المبادئ والمقولات الألسنية[2] عليه في إطاره العام وتناوله وقبل مناقشة ملاءمتها فهو نص لديه من قبل، وأجرى اعتباراته قبليا عليه، ثم لم يبق سوى إثبات الضرورة ثم صورة التطبيق النظري الذي سبقه التطبيق العملي... !

(أ) / صناعة الفكر؛ إنشاء الموضوعات، الأغراض والوظائف والخصائص:

هذا العمل المنهجي الذي يشبه في جوهره ما انطبعت عليه أعمال المستشرقين في اختلاق مجالات البحث التي لا توجد عندهم بذاتها بل تخلق كما ورد لدى "سعيد" في كتابه الاستشراق ، في ما يتعلق برينان أو بساسي من قبل جيل أركون بكثير، واختص الاستشراق في الميادين التي ينشئها بهذه الخاصية التي تميز بها في دراسة الشرق بوصفه ميدانا من ميادين الدراسة قائم على وحده جغرافية، وثقافية ولغوية وعرقية اسمها الشرق، ذلك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق ثم تكتسب انسجاما داخليا، وتكاملا، ومن البديهي أن أي ميدان دراسي نادرا ما يكون محددا بالبساطة التي يدعيها أصحابه والباحثون فيه[3].

وكذلك نجد لدى أركون تلك الظروف جميعا بدءا من إيجاد المجال وتحديده على تفصيل خاص، ثم نقله من الافتعال في المشاريع والمجال أيضا إلى الفعلية أي بإضفاء ما يجعل منه مجالا ضروريا بمشاريع وإشكالات يتطلبها الواقع العلمي والفكري والإنسان حتى تبدو موجودة بذاتها ! وهذا عمل يتضمن إجراءات كثيرة منظمة يتطلب بعضها بعضا ، بدءا من إنشاء الموضوعات أو اختلاقها وافتعالها، ونقلها من حيز الوهم والافتراض الذي يشتمل على صيغتها النفعية، إلى الحيز الفعلي الواقعي، وإخراجها إلى الوجود ويمنحها مبررات قوية وصيغا واقعية تسهم في إثباتها وتحقيقها، وهذا بدوره يكتسب خصائص تستدعي البحث في طبيعته إن كان منهجا، وفي وظائفه، ذلك أنه يؤسس لطريقة يمكن الكشف عنها وعن مراحلها، وهي تعتمد على وظيفة عملية خفية، إذ تجري مقدمة مفردة أو متعددة قد تكون هي الهدف والوسيلة الموصلة إليه وتفعِّلها بشكل عملي من دون أن تعلن عنها، وهي من بعض الوجوه تشبه المغالطة

---

[1] - الفكر العربي، ص27، وفي مواضع كثيرة في كتبه.
[2] - قضايا في نقل العقل الديني، ص177 .
[3] - الاستشراق، ص 80.

إذ يتم إقرار مناهج ومقالات ابتداء، وهي ليست معرفة ولا معلنة، فضلا عن إثباتها وبحث صدقها، وتشبه النتيجة التي تُعْتمَد عمليا قبل إثباتها....

هذا الأسلوب حوله الكثير من الإشكالات ؛ فالمسكوت عنه المفعَّل فيه هو أكبر من أن يكون مقولات بسيطة، إنه مسار فكر وعقل، ويتموضع بالقوة على موضوع هو القرآن، وعلى كيفيات هي الأخطر تخص ممارسة تجاهه، تقوم باستثماره وبسط سلطة منهجية ؛ لها توجُّهٌ وانتماء وتصرف وامتلاك تمثلها وتجسدها وتعبر عنها فيما يدعي بقراءة حديثة للقرآن هي في الواقع ممارسة منهجية تحاول أن نخترق التراث إلى أعمق بناه بواسطة قراءة تأويلية مجهولة التوجيه ، لكنها تصر على أن تعنى بالقرآن، فهي دقيقة في توجهها ويمكن تقصي جهتها من خلال مسار منافعها...

كما أنه يشتمل على عمل مركب من جملة أعمال يجب التفريق بينها؛ أهمها أن نفصل بين أن يبدأ أركون بفكرة أو مسار يؤسس لصالحٍ أو منفعة أوجهة لا يذكرها، ويتعمد إخفاءها أو ربما ذكر جانبا منها بينما هو يعلن مبررات علمية لتطبيقاته، وبين المبررات العلمية كعمل منفصل يتطلبه الأول؛ وهو إنشاء الصيغ والمبررات، واختلاق الضرورات العلمية والإنسانية والفكرية والأكاديمية وذات الأهداف السامية أيضا، ومع ذلك فهو يطبقها قبليا.

هذا الإجراء وخاصة منه الانطلاق من خيار منهجي مثبت له تاريخه ومصباته، وتكريس ذلك الخيار بأساليب كثيرة؛ منها تفعيله مع السكوت عنه، وإبداء بعضه أحيانا، وإنشاء صيغه وكيفياته والانتصار لها بالمنهجيات البحثية الإنسانية الحديثة، كل ذلك يذكرنا و يحيلنا باعتباره غرضا ومنفعة تتموضع قبل الكتابة؛ ولأن أركون يبدأ بتطبيقه أساسا، فيكون غرضا من قبل، ثم هدفا ثم مشروعا يذكرنا ذلك الواقع المطروح في مجال البحث والفكر بما يدعوه إدوارد سعيد (The Interest)؛ ليتبين لنا بأنه ليس جديدا كمفهوم، ويشرحه كما يأتي في معرض تحليله للعملية التفسيرية ومتعلقاتها، « فالمعرفة وهي ليست شيئا ثابتا مستقرا على الإطلاق، لا وجود إطلاقا للتفسير والفهم ومن ثم المعرفة إلا حيثما يتوفر الاهتمام. وقد يبدو قولنا هذا أكثر الحقائق البديهية شيوعا، غير أننا نجد أن هذه الحقيقة الواضحة نفسها هي التي جرت العادة على تجاهلها أو إنكارها »[1] وكلمة الاهتمام « Interest » تحمل معنى الاهتمام والمصلحة وكلا المعنيين مقصود لدى سعيد، كما أنه يؤكد على أن « أول ما يجب الوعي به لدى قراءة نص من إنتاج ثقافة غريبة هو بعده » [2].

إن تتبع ذلك الوضع المنهجي ينقلنا من حالة بحث في علوم إنسانية وإشكالاتها المتعلقة بالإنسان ، وتطبيقاتها عليه وعلى إرثه – وفي حالنا هو الإسلام، وربما كانت لها إلحاحات، وضرورات تؤطرها، - إلى حالة من إعداد موضوع ومكوناته ضمن مشروع فكري بما فيها ، إعداد الحاجة إليه وإن لم توجد ولم

[1] - إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص 274.
[2] - نفسه، ص 275.

تكن، مع التأكيد على ضرورته الملحة أيضا وتعميمها وإلصاقها بالمشروع وبالمقتضيات العلمية أو بالعالم العربي والإسلامي في علاقته بمصادره الدينية وأساسها الوحي، مع التركيز على هذا الوحي خاصة دون ما سواه وإحداث الإشكالات فيه وحوله بعد أن كان الإشكال أهدافا ومآرب عند صاحب المشروع سواء كان فردا أو متعددا...، فنكون أمام حالة من صناعة فكر، والعينة التي بين أيدينا هي مراجعة الوحي والقرآن خاصة والسنة على وفق معطيات العلوم الإنسانية الحديثة ؛ سواء كلها أو بعضا مخصوصا منها تم تعديل معاييره، ثم الاحتكام إليها، فكان من مقتضيات هذه الصناعة للمناهج الفكرية تحديدا إنشاء عناصر مشروع بعينه وفق المعايير، وعلى المواصفات الدقيقة، كنوع من إعداد فكر يتم تعميمه وتسويقه بأساليب مرفقة ويكيف كل ذلك حسب متطلبات العرض والمبتغى والمقصد من المشروع بحيث يصبح هو الأولوية الفكرية في هذه المرحلة...

(ب) / صياغة الكيفيات:

أما عن كيفية العمل أو على الأقل عن شكلها الدعائي الخارجي فيأتي كاستشارات وتحريض أو على إعادة النظر في الوحي على اعتبار أن ثمة قاعدة خاطئة فيه وفي كل ما بني عليه ويشتغل لذلك على تكثيف كل أنواع التأثير والإقناع الذي يدفع إلى قبول فكر واستهلاكه . فمن يطلع على مشاريع أركون ومبرراتها أو إلزامها الآخر قسرا بطروحاتها، يجد نفسه أمام حالة عرض متنوع لفكر يفرض بقوة وبسلطة العلم وغيره، ويوصف صريحا بأنه يهدم ويفك ك ويزيح ويقلب وينتهك ويكسر [1]، ويدار بعلوم السوق وقوانينه وخبراته في الدعاية والفرض فضلا عن كونه ينتظم ويصاغ هو ووظائفه المزيحة بعلوم هندسة المادة وأشغال الهدم والبناء ؛ فيطوع الفكر والأفكار في ميدان علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ والفلسفة وفق قواعد من غير ميدانه، وتسير وهي تنتسب إليه بمناهج تجمع بين علوم هندسة المادة وأشغالها، وعلوم السوق، وعلى الرغم من نوع مادتها الفكري إلا أن ميدانها الفعلي الذي تدار فيه في دراسات أركون هو الفكر العالمي السياسي وتوازناته.

(ج)/ إثبات تخلف المسلمين واستنكاره:

استنكار الوضع الحالي في معاملة الإسلام ومصادره من قبل المسلمين وعلى جميع المستويات، سواء على مستوى التراث ودراساته أو مصادره ونقدها، أو على المستوى المنهجي للبحوث أو الفكري العام وحتى على المستويات الاجتماعية لحياة المسلمين عامة . ذلك أن برنامجه صممه وأعده -كما يقول- ليتناول كل ذلك بالمعالجة والتصريح، ولكن على طريقته التي لا يكون من شرطها الإبقاء على الموجود بالضرورة فقد كان الإشكال الذي أكثر من طرحه سواء فيما أصدره بالعربية من الكتب أو باللغة الأجنبية

[1]- Humanisme et Islam, p97.

وقد أعلنه بجراءة كما في كتابه المعنون بسؤال [1] Islam : To reform or to subvert ?، كما أن بداياته المنهجية التي تنطلق من قاعدة سؤال كيف نعيد فهم القرآن ونعقله وفهم الإسلام والتي خصها بكتب ترجم بعضها أو كثير منها إلى لغات أخرى وتحت عناوين مغايرة تماما للأصل توحي بأنها غيره، دارت إشكالاتها حول إعادة فهم الإسلام، وقد وضع المترجم والناشر لأحدهما وهو "Rethinking Islam " عنوانا فرعيا أشاد به أركون [2] كثيرا وهو يصف جوهر ما يطبع أعماله وأجوبته حول الموضوعات المتعلقة بالإسلام والمقدمة في شكل أسئلة وأنها كانت أجوبة غير مألوفة لأسئلة مألوفة " Common Question, Uncommun Answers " [3]، فكما كان الاستنكار لديه عميقا واختار له سؤالا يتعلق بالإعادة الراديكالية ويطمح إليها، كذلك كان جوابه وحلوله للأوضاع المستنكرة لديه راديكاليين وغير مألوفين وتتبدى في الموضوعات والتطبيقات التي تعتمد على الجمع بين طرفين أحدهما التراث ومصادره والإسلام في عمومه وثانيهما المناهج الغربية...

هذا الاستنكار يتعلق أساسا بمعاملة مصادر التراث وخاصة القرآن وكذا السنة والسيرة النبوية وبامتناع المسلمين عن تغيير أساليبهم الأدبية والعلمية في معاملتها، ثم يتعلق بعد ذلك باستنكار رفضهم المناهج الغربية مطلقا لمعاملة المصادر مهما كان نوع المناهج الغربية مطلقا لمعاملة المصادر مهما كان نوع المناهج سواء الاستشراقية منها أو الحديثة التي يشتغل عليها؛ فبعد أن أشاد بدراسة لزميلته جاكلين شابي، وهي بعنوان : " رب القبائل – إسلام محمد " [4] التي نالت إعجابه لأنها كانت وفق « طريقة تاريخية صارمة لأنها لم تعبأ بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية » ويعدها عملا نوعيا لأنه من بعض النواحي «تطبيق القراءة التاريخية المحضة على الكلام الذي أصبح نصا مقدسا ومؤسسا لأمة واسعة من المؤمنين، أقصد أمة المسلمين، يمثل تحديا نظريا ومعرفيا أكثر إثارة من الناحية الفكرية وأكثر إنتاجية من الناحية الثقافية من محاولة جوزيف فان إيس لماذا؟ لأن المستشرق الألماني الكبير لم يشتغل إلا على النصوص القانونية، أو بالأحرى نصوص الدرجة الثانية التي تجيء بعده من حيث الأهمية »[5].

لا شك في أن تفضيله عملا بحثيا كهذا على أعمال فان إيس يدل على اختيارات أركون ذات التوجه الراديكالي الذي يقدمه على الرصانة واحترام المنهجية؛ وأبرز أسبابه هنا مثلا توجه شابي نحو القرآن وهو المركز الذي لا يريد أن تحيد عنه الدراسات لتكون أكثر نفعا بمعاييره ثم تطبيق التاريخية عليه بصرامة لا تلتفت لأي اعتبار آخر وهو المظهر الثاني للراديكالية والذي يتوقع أو يلتمس فيه إمكان

---

1 - Mohammed Arkoum, Saqui Books, London, 2006.

2 - الهوامل والشوامل، ص 47.

3 - Translate and edited by Robert D. Lee.

4 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 138، 52.

5 - نفسه، ص 52.

التغيير، ثم إنه في النهاية يتأسس استنكاره على تحاشي الغرض الأساسي في تسديد الدراسات نحوه وهو القرآن من قبل المسلمين من ناحية وكل الباحثين عربا وغربا من ناحية ثانية، ولا تهمه ابتداء المنهجية المعتمدة سواء المرضية لديه وهي الحديثة أو المنتقدة والمغضوب عليها وهي الاستشراقية، فالمهم لديه هو المهمة الأساسية وهي القراءة النقدية للنص التأسيسي كما يدعوه فهو ليس فقط مظنة للقلب المعرفي الراديكالي حوله بل هو موضع جزم يؤكد عليه، ويشجب كل وضع يغفل عنها .

ثانيا / القرآن موضوع التطبيقات؛ الانتقال في المنهجية والثبات على الموضوع:

(أ)/ مركزية القرآن في الدين والعقيدة واختياره مركزا للدراسات:

من الواضح أن الأسباب التي لا تقبل النقاش لاختيار القرآن محلا لتطبيق المناهج الحديثة تدور حول سبب أساس هو مركزية القرآن في الدين وفي المعتقد، ولأنه مركز فإنه يتطلب مركزية مقابلة، راديكالية لها طريقان؛ أحدهما نظري يتمثل في الاختيارات والصيغ التدبيرية، والآخر تطبيقي، ينفذ الصيغ كالتي نتعرف على نماذج منها في الجزء اللاحق من هذه الدراسة..

ما من إجراء أو آلية انتخبها أركون وهو الخبير بالدراسات الفكرية والثيولوجية، إلا وهي تناسب كون القرآن مركز، كالإزاحة، ونفي الأصل بالأشكلة، وتشبيه المركز بما سواه بتطبيقات عملية كالمناداة بإجراء تحقيق نسخة من القرآن، كما يدرس الكتب البشرية ..

***/ الراديكالية في الدراسة تقتضي التوجه إلى القرآن:**

يشهر أركون راديكاليته في أغلب تعقيباته عن كيفية معاملته التراث، فهي موضوع افتخار لديه، وهي طبيعة في عمله وأبرز سماته وقد تطلب الراديكالية لأن قراءته نقدية والنقد يجب أن يطال العمق وإلا كان غير ذي قيمة، والعمق في الدين الإسلامي والتراث والإنسان المسلم هو القرآن، وينقل عنه مترجمه ومساعده هاشم صالح « أركون يقول لنا بأن الحل أما أن يكون جذريا، راديكاليا أو أنه لن يكون فآخر الدواء الكي كما تقول العرب »[1].

(ب)/ اتخاذ القرآن محلا وميدانا لتطبيقاته :

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 12.

لا شك في أن التطبيق مهما يكن نوعه لن يكون له شأن عند الباحث المطبِّق أوفي حد ذاته ما لم يكن على المركز، ومن ثم يلزمنا ترجمة فعل اتخاذ القرآن وموضوعاته ومتعلقاته غرضا في دراسات أركون وبحث المعاني التي تكتنه فيه والمعاني هنا منافع وانتفاع واستثمار ولكن في مختبر البحث .

إن اتخاذ القرآن ميدانا للتطبيقات بالإضافة إلى الاشتغال على تفكيك المركز في الدين والفكر والأدب جميعا ومن خلاله، سيكون قناة أخرى لتحقيق الأهداف، حيث يكون محلا لإجراءاته. ذلك أن كونه مركزا فانه يترتب على التصرف فيه تبدل في بنية كل ما تكوَّن عنه خلال قرون من الحضارة وعلومها، بعد التبديل في مفهوم الدين عقيدة وشريعة، لأنهما أخذا عن القرآن مباشرة، ومثله كل ثقافة أو أدب استمد منه....

***/ سلطة تمثيل القرآن والاستفادة من التطبيق:**

لقد كان تولي أركون مهمة تمثيل القرآن والتعريف به وصياغة مفهوم جديد له يختلف عن مفهومه الأصل، وهذا المفهوم الذي يتكلم به عن القرآن باعتباره الأعرف به، هو أحد الفوائد التي يستفيدها من اتخذ القرآن ميدانا، وهو ممارسة استحواذ واستيعاب بغطاء علمي يتضمن انتقالا عمليا إلى تفعيل سلطة التصرف فيه وكان تطبيق علوم مخصوصة ومعدلة وبشكل خاص، هو الإجراء الذي يندرج تحته كل من الإسلاميات التطبيقية بمادة القرآن[1] ، ثم الانتقال إلى السياقات التي قرئ فيها القرآن[2] .

*** / القرآن مادة المختبر الأولى وقاعدة التطبيقات:**

هذا الاعتبار المتعلق بكون القرآن هو المادة الأساسية لمختبراته له شق يتعلق فيه بمركزية القرآن وشق آخر باعتباره الطبقة الأساس، لا يمكنه تجاوزها إلى التطبيق على الإسلام دينا وفكرا وشخصيات وعلما ما لم يؤسس بالتطبيق على القرآن الكريم، فنقد الأديان كمنهج يتمسك به وبتطبيقه بصيغة واحدة على كل الأديان، وهو في الواقع يعكس القاعدة إذ يقوم بتطبيق الإسلام عليه؛حيث يضع في قالب ويعيد صياغته حتى يناسبه منهج نقد الأديان، وهذا يتطلب البدء من القرآن ولا يمكن تجاوزه، وكذلك الحال في تطبيق التاريخية والأنتروبولوجية والألسنيات ....

(ج) / وضع قواعد ومحددات عامة لنمط القراءة بنتائج مدروسة: لاشك في أن المنهجية المتحكمة بتطبيقات أركون تفرض عليه الانطلاق من القرآن، وتستدعي أيضا كيفية استثمار منهجي لهذه المادة التي باتت مادة مختبر، وأهم ما يلاحظ هو تحديده موضوعات من القرآن أو تأثيرات له يجعلها إحداثيات أساسية يدرس من خلالها القرآن والإسلام كمادة يمكنه الاستيلاء عليها وتطويعها، وتلك الموضوعات والخصائص لها مواضع تبسط فيها من هذا البحث، ولكن هذا لا يغني عن تعداد بعضها، فمنها،

---

1 -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص27 .

2 - نفسه، ص 19 .

1/ المسألة التي يعدها أركون مصادرة ودعوى وهو امتناع القرآن عن المعارضة والتقليد [1] وردها إلى النزعة المدرسية ونقده من خلالها باعتبارها تقدم القرآن على أنه النموذج الذي لا يضاهى وكذلك يفعل بتجربة النبي[2].

2/ ومنها ما يسميه بتأثير الوحي على العقل البشري، وتمثل لديه في أسر العقل وتقييده، وباعتبار الوحي نصوصا تأسيسية أولى لدى أركون ولأنه يسوي بين الوحي وما نتج عنه من فقه أو علوم يسميها بدائل الوحي، فإنه يقرر أن العقل كان حبيس سياج مغلق وكان ضمن دائرته التي افتتحها القرآن [3]. فضلا عن محور آخر يقرره أساسا لقراءته القرآن من خلال نظرة أفقية للكون - وفق حكمه عليها-، وهي النظرة التاريخية باعتبارها تتعارض وتناقض النظرة العمودية التي أدخلها القرآن ويقصد بالنظرة العمودية التي اشتمل عليها القرآن تلك الناشئة عن العقيدة التي تخبر بأن الكائنات وجدت" بالقرار الخلاق لله" [4] ،وهو(كن فيكون) وهذا في رؤيته واصطلاحه قد ترتب عنه إدراك الزمان والمكان في القرآن يكون إطار أسطوري !

ولكن أركون وهو يؤسس لقراءة مادية أنتروبولوجية وتاريخية للوجود جميعا ما الذي يمنع قراءته إن تكون عمودية؟ وما الذي يجعلها أفقية ولا أسطورية أي علمية حقيقية؟ ولكن بدلائل مقنعة لا بمجرد أنها قراءته هو؟ كما لم يبين لماذا يكون الخط الأفقي المحتكر بوضع اليد من قبله مهما يكن مصدره صحيحا ولماذا العمودي خاطئ وما محترزات قراءته من العمودية ؟ التي نسبها للقرآن، وهو في كل الأحوال لا يغادر مسلماته ويقينياته، ويتمسك بها من دون طرحها للنقاش، وهو يعيش عهد انتهاء اليقينيات.

ومن ثم فان المسالة مصدرية القرآن في الرؤية لكل شيء لدى المسلمين تكمن وراء ما يستخرجه أركون من خصائص محددة يدين بها الوحي في حد العقل السليم وكبحه؛ كالتي يطرحها بعنوان مراقبة الوحي للتاريخ [5] ثم مسألة التأصيل بالقرآن والسنة والتي تجسدت لدى الشافعي في بنائه علم أصول الفقه[6].

(د) / التفنيد المزدوج لموثوقية القرآن وشرعية الخلفاء:

إن مركزية القرآن وبشكل خاص في دراسات أركون لها آليات متنوعة في تطبيقاته وفي أثر التطبيق وهو يدرك ذلك طبعا، ولذلك تمسك بالطريق الأساس وهو موضوعات القرآن التي أكثر من استعمالاتها

---

[1] - الفكر العربي، ص 33.

[2] - نفسه، ص 78.

[3] -الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 10.

[4]- الفكر العربي، ص 33.

[5]- الفكر العربي، ص 55.49.47.

[6] - نفسه، ص 19.

لتوجيه تفسير مواقف الصحابة في اتجاهات دنيوية وسياسية ومادية بحته قام بإسقاطه عنوه على منهجه المادي التاريخي بحيث استبعد القيمي والديني من كل إجراء في معاملة القرآن الكريم أو في منجزاتهم[1]، بل أن أركون ومن خلال جمع القرآن سعى لنزع الشرعية عن الخلفاء والأمراء من الصحابة رضي الله عنهم، ومن خلالهم يسعى أيضا لنزع الموثوقية عن القرآن في عملية إبطال مزدوجة لكليهما بآليات تفنيد تعمل في كل الاتجاهات.

إن الأسباب الفعلية لاختيار القرآن محلا لتطبيق سواء منها المتعلقة بالقرآن في ذاته كمحوريته في كل شيء وهي حتمية في العلوم التي انبنت عليه أوفي العلوم التي استدعاها أركون لتفكيكه، مع أنها نقيضة، أو لأسبابه المنهجية البراغماتية لاتخاذ القرآن مادة لتطبيقاته، حيث يبلغ من خلاله أبعد نقطة من الفكر الإسلامي يريد الوصول إليها.. لأن تلك النقطة إنما وجدت بالقرآن وبأثره؛ ولذلك فهو قد اختار القرآن لأنه يؤسس عليه نقده للفقه وأصوله ولنقد الأديان .

فمن خلال القرآن انتقد ما يشرحه بـ"الانتقال من القرآن إلى الوهم" ! فالقرآن؛« ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري» وأما الوهم فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل تلك التعابير المجازية إلى قانون شغال ومبادئ محددة ! وكذا نقد المناخ الميثي أو الأسطوري التي تم فيه المرور من المجاز إلى إنجاز القوانين الصارمة وهي الشريعة[2] . ولأن القرآن - بنظره - كان ظاهرة لها قوة وهذا من فضول القول لديه فقد وجب عليه أن يتمركز حوله، ولا يكتفي بتسليط مقابلة نصوصه مع التوراة والإنجيل على منوال التاريخية الاستشراقية فهي على ضرورتها غير كافية، بل يجد قوة ظاهرته تتطلب عملا أعمق [3]. وكل تلك الأسباب تبين لنا علة التطبيقات، ومدارها جميعا على التأسيس.

(هـ)/ أركون المؤرخ، وتأويل القرآن:

ثمة جانب وظيفي لا يعد من الأسباب مباشرة، ولكنه يكمل الإضاءة عليها؛ ويتعلق بأركون من حيث اختصاصه ومن حيث اشتغاله بالقرآن قراءة وتفكيكا، فالدواعي كثيرة وقوية لنتساءل عن سبب تمركزه وإصراره على القرآن مع كونه مؤرخا ! وهو وإن حاول تبرير هذا الأمر بتوسيع وظيفة المؤرخ، فإنه لا يقنعنا، حيث نجده ينفذ إلى الأصل ويقبع عنده، ولا يتجاوزه مع أنه يفترض في المؤرخ عدم التوقف؛ فعمله يرتبط بالحدث والزمن و فيهما الحركة، وهل من قبيل المنهجية أن تتحول مهام المؤرخ إلى التأويل فقط؟ ثم تتحدد أكثر لتقتصر على القرآن ؟ إذن فهو لن يكون مؤرخا بقدر ما يصبح طرفا في الموضوع وفي المواقف، ويحتل وظيفة تجمع في القرآن والفكر بين العرض والحكم والإدانة...

---

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 282،288.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 299 .

[3] - نفسه، ص300.

ودعما لنوع المقاربة التي يطبقها على القرآن ينتج قراءة تأويلية بمعاييره الخاصة يسرد أركون لوائح[1] من الدراسات التي تدخلت في مضمون القرآن لتحوِّل معانيه قام بها مؤرخون وطبقوا فيها منهجا تاريخيا تقليديا ممتزجا بشيء من القواعد اللسانية المادية الحديثة، ثم يشيد بنتائجها غير المسبوقة، كتلك التي قدمتها باحثته الأثيرة "جاكلين شابي" التي يستمد الدعم منها .

ومن تجربتها المثلى - في تقويمه – التي تجاوزت الصرامة التي اتصفت بها المنهجية التاريخية النقدية وفرضتها من القرن السادس عشر، وأحكامها في التقسيمات الزمنية والموضوعية، كما تجاوزت خاصية الفيلولوجيا الأولى وهي البحث في أصول الكلمات، والأهم عنده من كل ذلك؛ أنها من تجاوزت المصادر التاريخية جميعا التي منها يؤخذ الخبر التاريخي والحديث النبوي والتفاسير اللغوية وما سواها وربما يفضل إيراد ألفاظ أركون لتعبر عن مراده: «.. وبالتالي فلم تعد الباحثة تضيع وقتها في الخصومات حول المصادر القديمة، من حيث صحتها أو عدم صحتها.. » ويضيف حول المصادر «..وضمن هذا المنظور أي منظور المنهجية الجديدة، لم تعد الباحثة تستخدم التفاسير الكلاسيكية الكبرى كمرجعيات عليا ذات مصداقية من أجل إضاءة المضامين المعنوية للمفردات القرآنية كما فعل الاستشراق الكلاسيكي ولا يزال يفعل حتى الآن، إنما أصبحت تعامل كل التفاسير بصفتها نصوصا نصوصا تدرس لذاتها وبذاتها أي نصوصا مرتبطة بالسياقات التاريخية المتغيرة لإنتاجها واستقبالها ثم إعادة إنتاجها.»[2].

*** / وظيفة المؤرخ غطاء للإيديولوجيا:**

إن الذي يعنينا من هذا الجانب من أسباب تناوله تأويل وقراءة القرآن من الموقع الذي اختاره لنفسه، وهو موقع المؤرخ والفاعل في الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي ينبئ عن احتلاله بذلك مراكز متعددة ووظائف لم يكن فيها دارسا، بل كان طرفا في الموضوعات المتعلقة بالقرآن وفي الخصومات ! وكان إسهامه التطبيقي حول القرآن انتصارا لجانبه ولمواقفه منه، وهو وإن برر بوظيفة المؤرخ حربا شنها على القرآن وأعد لها ساحة وأدوات منهجية من العلوم الإنسانية فإن عمله كله ونتائجه شواهد على الانتصار لموقف من القرآن اتخذه بلا حياد. وحتى تبريره بأنه يدعم المعرفة أمام من يستقبل التعاليم الموثوقة كما سيأتي في نصه فإن وظيفة المؤرخ لا تخوّل ذلك، ولم تكن قط هي تدمير الموقف الإيماني ثم تستحوذ على لقب العلمية وبأدواتها المنهجية أما تبريره فهو كما يلي؛ « أما الحدود التي أتحدث عنها فهي تلك التي يفرضها المؤرخ على نفسه بعد ما ينتهي من استغلاله للوثائق التاريخية أو اعتصارها حتى آخر قطرة. ولكننا نرى فيما يخص الموضوع الذي يهمنا أن المؤرخ يقودنا إلى نقطة التماس والتوتر القصوى بين موقفين متمايزين للروح البشرية : موقف يحصر المعرفة بالمعلومات النظرية والعلمية التي تنتجها

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص 44،45.
[2] - الفكر الأصولي، ص 55.

الاختصاصات العلمية المختلفة، وموقف يستقبل التعاليم الموثوقة والقابلة للتعميم كونيا لهذه الاختصاصات بالذات»[1]

(و)/ التقريرات الراديكالية؛ القرآن واستخدامات السلطة:

إن تقريرات راديكالية متطرفة من مقدماتها الصغرى تصنيف جمع القرآن تحت اللامرجوع عنه،وتفسيره بأنه التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن [2] ويستخدم هذه التهمة من أجل نسبة القرآن إلى صناعة رسمية يود بها نسف موثوقيته وتعريفه بكلام الله. ومن تلك التقريرات نقله وظروف جمعه إلى حالة مظلمة ومستعصية عن الاسكتشاف الذي حال دونه: « التدمير الإداري للوثائق: كتدمير المصاحف الجزئية للقرآن من أجل ضمان انتصار النص الرسمي المغلق (مصحف عثمان)، وكذلك تدمير كل الكتابات المعتبرة غير أرثوذكسية، ونذكر أيضا نسيان أشياء كثيرة بسبب حادث عرضي أو غير مقصود »[3] . ثم يسرد أركون معوقات أخرى كلها تدعم حكمه على القرآن بالرسمية، وهذه الرسمية آلية وظيفية لا يحدد إعمالها بزمن جمع القرآن، مع أنه يستثمرها كليا مع الخلفاء الراشدين ويمددها إلى القرن الرابع ودون مبررات.. وهو يحتاج إليها كثيرا ويعيد استهلاكها في كل مرة.

إن الحكم على القرآن بأنه محل وأداة لاستخدامات السلطة الدنيوية، - ومثله شأن كل المصادر الدينية حتى يلغي فيها وجود الديني لهدفه الأول - يوظفه أركون ببراغماتية كاملة في نقد سلطة الأنظمة في الدول العربية والإسلامية، ولا يعنينا في هذا الموضع إلا سبب تسديده نحو القرآن. أما مقولته في الديني والسياسي فلها محلها من هذا البحث. نقل عن أركون في قراءة لفكره وردت في جريدة إيطالية من خلال نصوص يكثر من ترددها تخص القرآن بوصفه لديه محل استغلال سلطوي من ناحية، ثم لا يكتفي بها، بل يفضل إنكار مصداقيته وحقيقته بادعاء ضياع القرآن الأصلِ كله، أو أجزاء منه فهو لا يحدد كعادته، ويقدم مقولاته تلك بعنوان نقد يعنى بالتطرف والدغمائية كما ورد في الفقرة الآتية:

« ...une critique de l'extrémisme la mystification et la dogmatisation pour des objectifs dans le but de manipuler et d'asservir la religion pour des objectifs de pouvoir» .

ويقدم عمل أركون ضمن هذه الوضعية بأنه استعانة بالتراث العربي الإسلامي ذي المصادر الإنسانية؛

« afin de desamorcer et démystifier cette tromperie Arkoun fait appel a la richesse de la tradition islamique de ressources humanistes…»

---

[1] - السابق، ص 56 .

[2] - نفسه، ص 45 .

[3] - نفسه، ص 151.

ثم إن قراءة أركون تنظر للقرآن برؤية نقدية خاصة به، يقترحها ضمن ضرورة ينبئ اسمُها عن محتواها، وعن مقولاته البديلة التي يفرضها أحكاما "علمية" على القرآن هي:

« histoire critique du texte transmis dans le Coran»

أما رؤيته له فهي الموصوفة في النص ذاته؛

«..le texte sacré comme quelque chose de Perdue et d'irrécupérable (qui) n'est ، plus le resultat de la transcendence », arguant que «la source divine est devenue méconnaisable a cause de la pression de l'idéologie politique»[(1)]

يمكن القول بعد هذا العرض المقتضب للأسباب التي من أجلها سدد أركون نفسه وبحوثه وحتى قناعاته الدينية والأدبية والإيديولوجية والسياسية نحو القرآن، بل وامتلك جرأة الاستحواذ والاستثمار فيه، بأن أسبابه السابقة ليست جامعة لكل ما تنصح به دراساته، كما أنها تتقاطع في موضوعاتها مع مقارباته حول تقديم مفاهيم جديدة للقرآن خاصة، وللوحي، والتراث الإسلامي العلمي، كما تتقاطع مع منهجيته المطبقة في قراءات التأويلية للقرآن في آلياته المنتخبة، وفي النتائج الحاصلة ذلك أن كثيرا من هذه الأسباب يمكن النظر إليها باعتبارها نتائج تمت المصادرة عليها من قبله مسبقا، ومنها تقريره صلاحيته المناهج للقرآن قبل اختبارها، ومنها تكريس قراءته للقرآن كأداة سلطوية في أيدي كل من تولوا أمر الأمة، والاستحواذ من قبل نفسه عليه، كمادة يقيم عليها بحوثه ويصرف فيه أمزجته المعرفية، ويحدد له أنماطا من الدراسة لا لشيء إلا لأنه قرر أن يؤمن بها ويعممها.

ثالثا / العلوم الإنسانية والتعريف الجديد للقرآن:

(أ) من تعقل كلام الله إلى الإشكالات لقراءة القرآن...

لم يعد يطرح – في المنهجية الجديدة التي استقدمها أركون وطبقها على القرآن – إشكال هل القرآن كلام الله ؟ ثم كيف يدرس ؟ بل بات يتجاوز التعريف والنسبة إلى تعريفات جديدة من سماتها أنها متباينة ولكنها مجموعة مع بعضها ! سمات فرضها تطبيق منهج بنيوي جامع لجملة من العلوم لها مناهجها بدورها التي تطبق على القرآن، فتتناوله بوصفه "خطابا" و"نصا" و"حادثة" و"ظاهرة" و "حادثا قرآنيا" وهو في كل واحدة من الألفاظ التي صارت تطلق عليه، يتم تناوله بعد عزله – التلقائي أحيانا والقسري أحيانا أخرى كشرط علمي أو"إبستمي" لتناوله – عن كل معطى معرف صريح، فيدرس وسط سراديب مفهومية، وضمن ممارسات متشابكة لمجموعة كبيرة من مناهج العلوم الإنسانية الحديثة كالألسنيات

---

[1]- Ameur, Lecture italienne de la pensée de l'algérien Mohammed Arkoun, les dépeches,(21/7/2011).

والأنثربولوجيا والتاريخية وعلم النفس والسوسيولوجيا وغيرها كثير، ي حاول جمعه ما يعرف بالمنهج البنيوي الجامع للمناهج، ويحاول هذا البحث التعرف على ما يقارَب به القرآن من تلك العلوم والمناهج وكيفيتها من خلال "مشروع أركون" في قراءة القرآن، والكشف عن ملامح المقاربة ووظائفها واستشراف أثرها المعرفي، على الدين مطلقا والكتب السماوية، وعلى التراث والقرآن خاصة، وهو ما تبدعه تلك الوسائل والمقاربات والإجراءات في تجربة أركون مع محاولة التركيز للتعرف على التقاطعات أوالتباينات بينه وبين غيره ممن شاركه تطبيق تلك المناهج على القرآن متى وجد الاشتراك وما أمكن ذلك.

تقدم الدراسة الحداثية للقرآن الكريم دراسة متعددة الجوانب تفسيرا وتعرفا عليه ، وكما هي متعددة في جوانبها كذلك هي متعددة فيما تصدر عنه من مبدأ ومرجعية في الدراسة . وتجمع تلك الدراسات في الغالب سمات مشتركة، ولكن لها أيضا ما يفرق بينها من خصائص بل يجعلها أحيانا تتعارض.

تلك السمات التي تجمعها ترجع بلا شك إلى المنطلقات المنهجية التي انطلقوا منها جميعا حين تبنوا مناهج العلوم الإنسانية بما هي عليه من كونها غربية ، ونشأت في ثقافة بيئتها وتأثرت بظروف تخص العالم الذي نشأت فيه ومكوناته ، ثم أجروها على التراث الإسلامي في كل تخصصاته ، بل وطمحوا إلى تناول القرآن الكريم وفقها والسنة أيضا . وإذا تناولنا المثال الذي جاء اختياره في هذا البحث وهو أركون فإننا نجده يخوض هذه التجربة بلا هوادة وبكل إصرار، ويعد فيها بالنتائج غير المسبوقة، غير أن تجربته تشترك من أمثاله في السمات المشار إليها وتختلف في أخرى سواء في المناهج المعتمدة أوفي كيفية التطبيق وروحها أما السمات المشتركة فهي التي تحيلنا إلى البحث في المناهج التي تناول بها القرآن وفي الأطر المنهجية التي قدم فيها معارفه المنتجة وفق مناهج العلوم الإنسانية والمسالك التي مررها عبرها...

ليس الحديث عن المناهج وتطبيقها من قبيل المصادرة على المطلوب لأنه من خطوات المشروع المعلنة ومن التجارب التي يعدها "أركون" رائدة وسابقة في مشروع يتبناه وإن كان لها أشباه ونظائر... فهو أمر مفروغ منه ، وهو مسار جديد في البحث ، ثم اختياره والم ضي فيه، ولكن الذي يعيننا في هذا الشأن وما تدفعنا إنه طرق الدراسة المسقطة على القرآن الكريم والمقدمة في أشكال منهجية ومصطلحات وتعبيرات تدل على مفاهيم تخالف مخالفة كاملة ما يعرَّف به القرآن وما يعتقده المسلمون فيه.

هو البحث في المفهوم المميه والعائم والذي لا يمكن القبض عليه ، ولكن يتم تقديم القرآن به أومن خلاله، وه و الذي يتم تلقيه من خلال عبارات وإطلاقات، تتحول إلى سمات تطبع حديث تلك الفئة من المفكرين المحدثين حول القرآن وتناولهم إياه بالدراسة بل وبالتأويل. والبحث في المفهوم يقترن بالبحث في الأطر والمسالك أو القنوات التي يقدم عبرها ذلك الخطاب الحديث العلمي – الإنساني حول القرآن وبالتنقيب للكشف عن الطبقات المنهجية الأساسية التي يصدر منها ذلك إن وجدت.

ذلك أن الخطاب الذي نجده لدى أركون وفئته ، يشتمل عند تناول القرآن على جمل وألفاظ من مثل ؛ "الظاهرة القرآنية" و"الخطاب النبوي" و"النص القرآني وتشكله طيلة كذا من السنين" أو مثل "الحادث القرآني باعتباره ظاهرة لغوية وثقافية ودينية" ووصفه القرآن أيضا "بالخطاب ذي البنية الأسطورية" أو تسميته بإطلاق حاسم "المدونة النصية الرسمية النهائية والمغلقة". لا شك في أنها جميعا جملا وألفاظا وضعت لتعطي دلالة غير تلك التي يُعرَّف بها القرآن ويُعْرف ، وهي سهلة ومختصرة وتتمثل في كونه "كلام الله".. وهو الوصف والاسم الذي لا يرد لدى أركون إلا حكاية عن اعتقاد المسلمين أو تصويرا لواقع يتم تبنيه من قبل مسلمين ويتعاملون من خلاله باعتباره – في نظره هو– جزءا من ظاهرة اجتماعية أو دينية أو شيئا مما يدرس به مجتمعهم من ما يسميه بالمنهج الأنتروبولوجي أو التاريخي أو غيره من المناهج...

إن وصف القرآن وتناوله باعتباره نصا وحادثا وظاهرة لم يأت دون أن يعطي للقرآن مفهوما آخر ، غير الذي دل عليه تعريفه الأصل ، والذي بينه الله عز وجل في القرآن، وهو وإن كان يتجاوز عمدا التعريف الأصل بمفهومه وتسميته "كلام الله"، فإنه يصنع دلالة جديدة ومفهوما مغايرا أو على الأقل لم يكن معروفا بعينه قبل وجود العلوم التي أنتج أركون مفهومه وفقها، أو أنتجته هي! وإن كان له طبعا مفاهيم قريبة ومشابهة يكشف عنها الموقف من القرآن، وهذا المفهوم أو التعريف الجديد سيكون البحث عنه واستيضاحه من أولويات التعرف على تأويل القرآن الكريم لدى "أركون" ومن شاركه المنهج والوصف. ذلك أن تبين المفهوم الجديد للقرآن الذي يقررونه وفق تلك العلوم هو قاعدة للتأويل عندهم أو هو شق العملية التأويلية إن لم يكن يشتمل عليها جميعا اشتمال المفاهيم على الوظائف والآليات لأن التأويل كله مستبطن في تعريف المؤوَّل أوفي مفهومه وتصور طبيعته !

(ب) /القراءة الحديثة للقرآن والنمط الجديد من تعريفه؛ الشروط: اللاجمع واللامنع

يتعارف الاصطلاحيون على شروط للتعريف إن غاب بعضها أو شيء منها افتقد التعريف للعلمية في نظر العقلاء. ذلك أن التعريف إنما وُضع ليخص شيئا بعنيه، يعدد عناصره ومحدداته لأنه ببساطة هو حد الشيء، ويعرّف بمواصفاته الدقيقة وهو يشكل له تصورا أو مفهوما في الأذهان، ولا يتعدى شيئا من ذلك فيجمع المكونات فقط كما هي، ويحترز من تسرب مكونات أو مواصفات غيره فيه، وحينها يكتسب التعريف الصحة؛ لأنه جامع و مانع. ومتى ما غاب ذلك المعيار الأساسي، افتقد التعريف لضابطه وهو الجمع والمنع وكان هملا وتضييعا لمعنى الشيء ولم يكن تعريفا .

ولاشك في أن ذلك يصدق في حال تعريف كتاب أو كلام عال، تطلب فيه الموثوقية من أجل الاستجابة له والاستمداد منه، فنسبه الكلام كمحدد أساس لقائله هي أول ما يطلب في التعريف به، وخاصة إذا كان الكلام أو الكتاب الذي جمع فيه الكلام يعرف بسماويته، والكلام كلام الله فيصير الأمر آكد، ومثله حال أثر

النبوة، وإن كانت مسألة النسبة المعرفة بالكلام تلزم كل حالة عينية منه، وفي حال موضوعنا والشاهد فيه وهو القرآن الكريم؛ فان أول ما يعرف به من خاصية هو كونه كلام الله، فمدار الأمر في تعريفه على النسبة الكائنة بينه وبين الله عز وجل " القرآن كلام الله" فرابطة الإسناد والإضافة التي تعطيه نسبته هي محور التعريف، أو بالأحرى هي كل التعريف، وكل تلاعب في الرابطة أوفي الإضافة يغير ويشوه ليس مفهوم القرآن كليا فحسب بل موثوقيته وصحته، والأخطر هو وضعه ككتاب الهي يتبعه الناس الذين آمنوا به وهم أمة كبيرة من أمم الأرض . وللقرآن سلطة لا ينبغي التقليل منها في حركة الإنسان والحضارات والعالم، وفي توازنات أو تجاذبات قواه.

كما أن مساءل أخري تترتب على كون القرآن كلام الله ، منها أنه لا يمكن الإتيان بمثله وقد تناول علماؤنا بحثها بعنوان إعجاز القرآن، لعلو طبيعة كلام الله عن المعارضة وهى المسألة ذاتها التي يتناولها أركون والمستشرقون تحت عنوان "التقليد للقرآن" ويعدها مصادرة لا يوجد ما يثبتها[1]. ويكابر أركون بالقول بأن الأمر يتطلب فقط ألسنيين خبراء يمكنهم استكشاف آلية إنتاج المعنى [2] فيه ويبدو أن هذا الكشف سيكون بمثابة حل للغز. ولكنه يقول ولا يفعل !

أما المسألة الأخرى فهي لا توجد ربما في التعريف ولكنها من المستلزمات التلقائية والحقائق المتعلقة به وهي بمرتبة كونه كلاما لله، وتتمثل في أنه مكتمل ولم ينقص منه شيء ، وأنه محفوظ من التحريف والزيادة والإنقاص. وكلتا المسألتين الأخريين هي فرع يندرج ضمن حفظ الله كتابه وآياته من الضياع والتبديل. ولم يهمل أركون أي واحدة منها ليؤلف حولها أحكاما جديدة وبغير مادة موثقة بالنقل أو الاستدلال وأدرجها تحت عناوين " التحريف" و"الضياع" ومع ذلك لم يكن فيها مبتدعا ولا مبدعا ولكنه كان تابعا في ذلك للمستشرقين من قبله.

(ج) /موقف أركون من المتعارف عليه في تعريف القرآن:

الملاحظ عند بحث أركون مفهوم القرآن أنه ألغى تعريف المسلمين له من حسبانه، وسكت عنه مطلقا وفي الآن ذاته اجتهد عمليا في إبطال مكوناته، وتفادي المحددات والمعايير المعروفة للتعريف في القرآن إن إثباتا و إيمانا أو إنكارا فلم يتكلم بشكل مباشر عن طبيعة الكلام في القرآن ، ولا عن نسبته رغم ضرورتها، ولم يتورط في تعريف دقيق له ولكنه أبدا لم يهمل مفهوم القرآن بل اشتغل على إنشاء مفاهيم جديدة ومفتوحة قصدا، ليقدم البدائل الحديثة من عنده و من مدرسته ويتعامل من خلالها مع القرآن، وهذه المفاهيم أو بدائل التعريف المتعلقة بالقرآن مع أنه يكرسها تطبيق المناهج الحديثة التي انتقاها أركون إلا

---

[1] -الفكر العربي، ص33.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص284.

أنها تبدأ لديه قبل التطبيق الذي تتوسع معه احتمالات المفهوم و إمكاناته، وله صيغ أخرى تنتج عنه يمكن تصورها وتظل مفتوحة ولا متناهية ....

(د)/ المعايير البديلة: اللاجمع واللامنع؛ إجراء الأحكام القبلية:

يعرف المسلمون القرآن بما عرف به الله المتكلم به والذي أنزله على نبيه عليه الصلاة والسلام، وبما عرفه به نبيه عليه الصلاة والسلام والذي استمد منه المسلمون تعريفه بجملة محددات؛ منها أنه كلام الله عز وجل، وأنه أنزله على نبيه عليه الصلة والسلام، وأنه أوحي به إليه، وهو المجموع بين دفتي المصحف، وهو مكتمل كما أنزل لم يزد فيه شيء ولم ينقص منه شيء..

فمفهوم القرآن الذي تعارف عليه المسلمون مداره حول كون القرآن كلام الله عز وجل، وعند من لا يؤمن به من ذوي الطبع السليم فإنه يعرف بأنه الكتاب الديني الذي يعتقد المسلمون بأنه كلام الله المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام والذي يتعبدون بتلاوته ويدينون به، وما إلى ذلك مما يمكن أن يوضع موكلا تعريفه إلى أصحابه وإن برئ منه.

بينما تحيلنا القراءة الحديثة للقرآن في مفهومه إلى المناهج التي يتم إسقاطها وهي بدورها كما يطبقها أركون تحيل انفتاح في مفهوم القرآن على احتمالات تضيعه ويعد هوامات مفهوم ينبغي الإصرار على تتبعها لمحاولة التعرف عليها إن كانت في متناول العقل كما أن القراءات المباشرة للقرآن والتي تعد بفهم أفضل للقرآن على اعتباره أنه لا يفهمه حسب تصريحه إلا " نحن المعاصرون" وبعد تطبيق المناهج الحديثة عليه[(1)] كانت حقلا أخر أنتج مفاهيم لم تكن معهودة من قبل وأبطل أخرى تحت إجراء تفكيك المعتقدات .

لقد كانت الخصائص المميزة للتعريف الجديد الذي حاول أركون إنشاءه من خلال تطبيقاته - تختلف عن تعريف المسلمين له كليا من حيث كل المعرفات وكذلك الحال في المعايير البديلة لتعريفه تباين تعريف المسلمين للقرآن الكريم على جملة مستويات أولها : على مستوى تجريد التعريف أو التعريف المجرد، فقد كان يشترط فيه الضبط وبيان الحد في موضوع التعريف وفصله عما سواه، وبيان منتهاه [(2)] كما جاء عند اللغويين، غير أن الذي يلحظ في المفهوم المتشكل للقرآن من خلال معالجة أركون بواسطة مناهجه، تعمد تغييب الحد في تعريف القرآن، بحيث لا يكون فيه ضبط ولا تمييز عما سواه، ولو على مستوى التعيين فيه بوصفه كتاب، وكلام الهي، فيكون تعريفه لا جامعا ولا مانعا ومفتوحا بلا تحديد، ويبقى مفهومه في

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 141 .

[2]- جاء في تهذيب اللغة في مادة حدٌّ وحدَدٌ : فصل ما بين كل شيئين أو منتهى كل شيء : حده، قال الأزهري ومنه حدود الأرضين وحدود الحرم، وفي الحديث في صفة القرآن : " الكل حرف حد مطلع " قيل : أراد لكل حرف منتهى له نهاية) ج1/ ص 759، مادة : حد)

تحول وتنقل بين جملة مصطلحات ودلالاتها وبنى موضوعاتها. ومن المهم التوقف عند كونه بات لا يذكر أبدا مجردا عن مصطلح يضاف إليه كالحدث القرآني والحادث القرآني[1] والظاهرة القرآنية[2]، والخطاب القرآني[3] والنص القرآني. أو تطلق عليه تسميات أخرى كالمدونة وقواعده الرسمية المغلقة والنهائية[4] وغيرها، وكل إطلاق من الإطلاقات يفرض مفاهيمه وقواعده على القرآن ومفهومه ومنزلته، ومن ثم على ماهية، التي لا يمكن لها أن تتعين.

أما المستوى الثاني : فإنه يتعلق بمحددات ومعان وخصائص تكون في القرآن ولا يشاركه فيها غيره، وهي بدورها مكونات التعريف وعناصره، كما أنها قضايا تثبت حقيقة القرآن ويمكن الاستدلال عليها، وقد كانت مقاربة أركون لها على النقيض المقابل لما هو عليه الحال في الواقع وما آمن به المسلمون وأبرزها؛

1-القرآن كلام الله عز وجل أو نسبة القرآن الكريم إلى الله نسبة تكلم وصفة، وهي القضية الأساسية أيضا لدى أركون المستشرقين من قبله وتناولها تحت اصطلاح "الصحة الإلهية للقرآن" l'authenticité divine du Coran[5] ، على ما في الترجمة العربية من تحريفات تتضمن تبديل المعنى من حيث لا تأبه به .

2-تعالي القرآن عن المعارضة وامتناعها على البشر أوانتقاء القدرة على الإثبات بمثل القرآن والمعروفة بمسألة إعجاز القرآن، ويقدمها أركون ضمن موضوع "المصادرة"[6] وتقليد القرآن من قبل التراث.

3-القرآن محفوظ وهي بدورها مسالة ذات شقين : الأول : الاكتمال، فالقرآن مكتمل، ولأركون مقولات حول ضياعه[7] كلا وأجزاء.. والثاني : الحفظ من التحريف، فالقرآن لم تلحقه زيادة ولا نقصان ولا تبديل وهو الأمر الذي يحاول أركون بعثه من خلال اعتراضه على الرسمية أو السلطة لدى المسلمين التي تحمي القرآن وتمنع كل مساس بمسألة تحريف[8] القرآن فضلا عن استحواذها عليه وكتابته وفق ما يعضد نفوذها ويمنحها الشرعية، وكفى بهذه المقولة تعبيرا عن التحريف فيه، بل إنه يعده "مدونة رسمية" وجعل منها هذه التهمة أو الاعتبار من قبله –براديكالية كاملة - اسما له[9].

1- الفكر العربي،ص27.

2- نحو نقد العقل الإسلامي،ص276.

3- نفسه،ص 112.

4- قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.و الفكر الأصولي، ص57.

5- قراءات القرآن ، فصل خاص بها.

6- الفكر العربي،ص33.

7- الفكر الأصولي،ص134.

8 - قضايا في نقد العقل الديني،ص188 وما بعدها..

9- الموضع نفسه، وهو استعمال شائع في كتبه.

ويجمع المستوى الثالث أنواعا لا محدودة من المقاربات بكيفيات شتى، ومن الأدوات والآليات المنهجية وكلها لا تنضبط بأي حال ولا ت تعدد، لا في عددها ولا في تنوعاتها ولامنطقيتها ، ولاعقلنيتها رغم استحواذ أركون على بطاقة العلمية يلصقها متى شاء، ومن أمثلة مقارباته في ه ذا المستوى، ما يطلق عليه المصادرة على المطلوب، ويظهر في هذا الإجراء لديه في المفهوم حين ينطلق في تطبيقاته على القرآن من مفهوم للقرآن يفترض أن يكون ناتجا عن التطبيق ويصوغ المفاهيم حول القرآن قبل إثبات مقدماتها فضلا عن إثباتها هي، ومن ثم فهو يشتغل على مفاهيم قبلية، ويفعل أحكاما قبلية أيضا في دراسة القرآن منها نفي مصدره الإلهي، ورفضه امتناع معارضته وإجراء التاريخية عليه بكل ماديتها ونتائجها قبل كل تطبيق عليه يدعيه من العلوم الإنسانية وهو ما يطبع عمله براديكالية تتجاوز المعقول ..

كما أن مقارباته اللامحدودة على القرآن تنتج حوله معان غير واضحة ومميعة، وتتردد بين جملة من العلوم ومقارباتها وتدخلاتها فلا تكاد تنفصل إلا لتتشابك فلا تنفصل الدراسة الألسنية عن الأنتروبولوجية في تناول القرآن بين دراسته كخطاب شفهي أو كتابي[1] ، كما تشترك في تناول القرآن من خلال رؤية أسطورية، كل من الأنتروبولوجيا ونقد الأديان وعلم النفس الاجتماعي وتضخم معها الموقف البلاغي ممثلا في المجاز ، وتفرض ابتداء الحكم على بنية القرآن أن تكون أسطورية فضلا عن قراءة القرآن بين قراءة دينية مرفوضة وأخرى دنيوية وسياسية ، يفسر القرآن من خلالها في ماهيته العامة ككتاب سماوي وكآيات يتضمنها تحتاج إلى قراءة وفهم، وكذا تناوله كظاهرة اجتماعية وحادث وهلم جرا..

(هـ)أهم خصائص المفهوم الجديد:

لعل أهم ما تحلينا عليه تطبيقات أركون على القرآن وما نتج قوله من تعريف أنها لا تؤثر فقط على مفهوم القرآن ومعناه فحسب فتميعه أو تضيعه، بل إن أكبر من ذلك أنه يغير المعايير في التعريف، ويغير آلة القياس، فيغير المسار أو الطريق للتعريف بالقرآن والتعرف عليه . فمدار المنهجية لديه يقوم على فعل جذري في إنشاء مفهوم للقرآن ؛ يغير الشروط المتعارف في تعريفه خاصة ، ويلغيها، ويقوم بتقرير نمط جديد، من التعريف والتواضع على شروط جديدة له، بحيث يأخذ القرآن ضمن القراءة الحديثة لديه موقعا جديدا ومحلا مغايرا تماما لما هو عليه في واقع الأمر . بينما مفهومه وتعريفه يجب أن يتوافقا مع منحى القراءة الحديثة وأهدافها ومتطلباتها .

والخاصية الأكثر أهمية هي مفهومه أنه تقرير قبلي، وهو عبارة عن أحكام حول معرفات القرآن الأساسية المحسومة لديه سلفا ، كالحديث عن تشكله وأسطوريته وأرضيته وتاريخه. فهو اعتبار ووضع للقرآن لم يتقدمه شيء، ولكنه تقدم غيره مع أنه ناتج تطبيقات وقد تقدم كل الدراسات لديه.

[1]- السابق،ص187.

***/ المفاهيم الجديدة وظيفتها ومآلاتها المادية :**

إن ما يؤول إليه المفهوم الجديد للقرآن هو وضع جديد له سلطته وماديته ووظيفته . فهو من خلال لامحدداته، يجعل التعاريف الجديدة لا تمكن من معرفة الشيء بدقة، فهي وإن كانت تعاريف إلا أنها لا تعرف، وتبقى الموضوع مفهوم القرآن مجهولا نسبيا، مع أنها تمهد وتعمل على تكييفه وتليينه ليقبل التشكل، ويطوع للآليات المادية كالأرخنة والألسنية وما سواهما . وفي النهاية ليكون في حالة قابلة للتصرف والتشكل وفق المطلوب فيه لأن كل منهج يعطي مفهومه وكثافة التعاريف قد تكون مظنة التناقض، ومع ذلك فإن تجميع المفاهيم المتناقصة وتكديسها لم يكن مشكلة في تطبيقات أركون ....

***/ من التعقل إلى المادية؛ البحث عن مفهوم القرآن:**

مما يعرف بالبداهة عند تناول المقاربة الحداثية للقرآن ، وخاصة في مثال أركون ، أنه أقدم على جملة إجراءات ابتدائية حاسمة وراديكالية أهمها؛

-أنه قام بنقل القرآن مفهوميا من كونه كلام الله الموحى به إلى رسوله غبر واسطة الوحي إلى مفهوم جديد غير محدد بدقة، متردد، مركب تدل عليه جمل وعبارات بل ومناهج . فهو مفهوم لا يستخرج من الألفاظ بل من المناهج وتطبيقاتها، ولا يمكن القبض عليه، يتحول ويتحرك ! تارة يتضح وتارات يخفي، لأنه لم يعد مجتمعا كما كان في "كلام الله" بل صار متفرقا في "الظاهرة" وفي "الحادث"، وفي "النص"، وفي "الخطاب"، وفي وظائفها جميعا، و في ما تفكك به من آليات ومناهج. وصار مفهومه يتطلب التتبع والتنقيب الذين قد يؤديان إلى التيه أكثر مما يوصلان إلى المفهوم الجديد للقرآن. و تضطر إلى البحث عنه ضمن العلوم، وفي تحليل معنى "نص" أو معنى "حادث"، وإن حدث وعثرت عليه فإنك تضطر أحيانا إلى التحول من فهم لطبيعة للقرآن توصلت إليها ، إلى بحث عن طبيعة أخرى تنقلك إليها عبارات تتعلق بالقرآن من مثل "اللحظات التأسيسية" و"النبي يطور تجربته" وأحيانا أخرى تتنقل بين مفهومين جديدين لنوعين من القرآن ، يؤكد أركون أنهما متباينان أحدهما "قرآن شفهي" والآخر "قرآن كتابي" وسيتحتم عليك إدخال مفهوم ثالث يجب إدراجه مع المصحف... !

إن الإشكالات المرافقة للبحث في : ما القرآن ؟ وبأي طبيعة ؟ كثيرة جدا ترتبت عن نقل القرآن من كونه كلام الله وذا مكانة شاملة إلى عزله في نص مادي و حادث، ثم يتبعثر المفهوم وطبيعته الجديدين بين ما يترتب عن النص والحادث من ظواهر ، وبين آليات ومناهج تحليل النص وقراءة الحادث، ثم كان تأكيد ذلك العزل في ظواهر مادية بتوسيع وتعميق تطبيق المناهج الإنسانية وتكريسه ما أمكن، والمتابعة فيها باستدعاء عدد من المناهج منها التاريخي ومنها الإناسي ، والاجتماعي والنفسي وذي المنظور الموحِّد في دراسة للأديان ثم تنفيذها جميعا عليه ، باعتباره نصا بكل ما يحتمله النص أو يسمح من إجراءات ويعامل به من نظريات، وعندها يحضر لقراءته كل ما انتج حول الفكر المتوحش والفكر العليم، وتغير الحقائق مع

حركة التاريخ واستحالة التأصيل، والبحث في الغنى الأسطوري في ذلك الخطاب الذي يفترض أنه القرآن...ولكن مفهومه يظل غير محدد بين النص والمناهج المطبقة عليه وناتجها المعرفي – إن صح فيه الوصف – .

هذا التحول في الدراسة من مناهج المسلمين إلى مناهج الغرب قد أفضى إلى تغيير إحداثيات البحث ومسارات المعرفة من تعقل القرآن ذي الطبيعة المعرَّفة من أجل اتباع ما فيه من قبل من آمن به، إلى مادية نص معزول، يترتب عليه إلغاء الطريق الواصل بين المتلقي "الإنسان" وبين القرآن، وكذا الطريق بين المرسِل وهو الله وبين القرآن حيث يعزل في هذه الدراسة عن مصدره وأصله ، ويُغيَّب المسلكان اللذان يعرفان بالقرآن. وخاصة ذلك الذي يعيده إلى الله ويعرف بطبيعته وأنه "كلام الله" ويجري بعدها التوقف عند النص وحده بعزله والتوجه والانكباب على نصيته، وماديته وحادثته ثم "تاريخيته"وأسطوريته وأنثروبولوجية وهلم جرا، إذ أليس هو نص؟ ! فكان الإجراء الأهم قبل العزل إنما هو في تحديده وتوصيفه بـ"النص".

الانتقال في المقاربة وأثره المنهجي:

1/ موقع جديد للقرآن ضمن المقاربة الحديثة

إن تحديد طبيعة القرآن الكريم باعتبار كونه كلام الله تعالى يساعد في تصور موقعه المعرفي ومكانته مطلقا في كل اعتبار، كما أن السكوت عن تلك الطبيعة يعني حتما تغييب موقعه ومكانته المعرفية الدينية والأخلاقية، هذا يعرف بداهة. والذي نجده في هذا الشأن حين تناول الانتقال المنهجي في مقاربة القرآن الكريم بين ما كان عليه المسلمون، وبين المنهجيتين الغربيتين سواء التي عرفها المستشرقون ومر بها أركون ثم اصطحبها ضمن منهجيته الجديدة التي لا يعيدها إلى أي مصدر غير الحداثة في حين أن أسس تكوينها هي استشراقية بالدرجة الأولى – فإذا ما حاولنا التعرف على ممارسة كلتا المقاربتين وخاصة التي تبناها أركون ضمن مشروعه الإسلاميات التطبيقية لوجدنا تباينا كاملا وانفصالا بين الطريقتين، ولا نجد فيها أي رابط من أي نوع، كما أن نوع التطبيق يصدر من خلفيات جديدة ذات تصور أو مرجعية علمية مغايرة للسابقة، كما أن ذلك التطبيق سينتج معارف جديدة من تصورات وتعاريف وتحديدات للقرآن لم تكن مألوفة أو بالأحرى معروفة من قبل.

جاء في العرض السابق كيف حدث الانتقال المنهجي في مقاربة القرآن وفي أي زمن ومع أي فاعلين وهو الانتقال الذي تبناه "أركون" واعتمده عمليا في مشروعه الإسلاميات التطبيقية محاولا إثبات أهميته وفرادته من خلال إثبات مزدوج لتناول أهمية الفيلولوجيا التاريخية من جانب وقصور من جانب آخر، فيعبد الطريق لمنهجية تطبيق العلوم الإنسانية ونظرياتها ورؤاها على القرآن الكريم والتراث الإسلامي، ويبرز أحقية تلك المنهجية وجدارتها على حساب المنهجية الاستشراقية التي يصفها بالنقدية وعلى حساب

منهجية المسلمين "غير النقدية" من باب أولى وحتى تلك النقدية ثبت لديه أنها ليست كافية في حقل دراسة التراث الإسلامي ومصادره وبخاصة القرآن الكريم، فأي انتقال حدث في كيفية الدراسة وما أثره في تناول القرآن الكريم ودراسته؟ وأي موقع منهجي وناتج علمي ومكانة تنسب فيها للقرآن الكريم؟ وأي تغير يترتب على الانتقال من كونه كلام الله معروف مصدره ومبلغه، إلى تحديد جديد كتاب يعزل عن كل ما يعرفه وعن مصدره ثم يختزل تحديده في "نص".

***/ من الآليات التفكيكية؛ بناء التعارض والتناقض بين القرآن والعلم:**

هذه الخاصية تسري في كل عنصر أو تطبيق تناول فيه أركون قراءة للقرآن مهما كان نوعها. وهي تبرز خاصة في المرحلة المنهجية التي تعني بالتعريف بالقرآن وصياغته مفهومه، بل إن أركون بني منجزاته العلمية على التعارض بين الفكر العلمي والقرآن وإيجاد التناقض بينهما و الذي لا يحدد معاييره، ويفرض به ابتداء إعادة التعريف بالقرآن ووضعه في إطار يعزله به عن كل وصف أو حكم علمي، وفي المقابل يستحوذ على العلمي ليكون اسما لما ينتجه هو أو ما وافقه ـ، ويطابق بين العلم وبين مذاهبه واختياراته الفكرية والإيديولوجية ويلغي كل معيار علم لا يتوافق معه فيرفضه أو يسكت عنه كأن لم يوجد.

إن أركون يؤسس للتناقض بين العلم والدين بواسطة القرآن الكريم كمرحلة قاعدية يقوم من خلالها فكيف بما نتج عنها ! أما طريقته في الفصل بين القرآن والعلم فتتخذ أكثر من منحى منها ما يتوجه إلى قطع الصلة بينه وبين العلم الكوني [1]، ومنها ـ وهو موضوعه الأساس ـ ما يتوجه إلى العلم في مجال العقل والمنهج، من خلال إثبات غياب أو عدم التعقل والتفكير العقلي في كل ما تم انجازه في الدين الإسلامي من معرفته ثم رد ذلك كله إلى الأساس والمركز وهو القرآن يتحدث عن مجابهة ومقارعة شاملة أوجدها بين الخطاب القرآني والفكر العلمي، [2] ثم يحكم على القرآن بأنه ذو بنية أسطورية، كواحد من جملة أحكام حوله، ينفي بها عنه كل سمة علم أو معرفة يقينية، وإن كان أركون قد ألغى وجود اليقينيات مسبقا باستثناء يقينياته المنهجية الغربية التي يطبقها على القرآن. وما كانت الآيات المستعملة في تناول القرآن بقطعه عن مصدره الإلهي، وتفكيكه حلقات توثيقه كتابة، وسعيه لتفنيدها، ونقل تواريخ كتابة القرآن إلى عهد الطبري أي إلى القرن الرابع هجري في فنتازيا نقده التاريخي الواهم للقرآن، الذي لا يكلف فيه نفسه أن يقدم على دعواه حوله أي دليل، وآلياته تلك هي الخطوات العملية للأرخنة المادية القسرية للقرآن، ولكل معتقد؛ حيث ينقله فيها من مصدر الغيب إلى الفاعل التاريخي المادي، ومن غير مواجهة

[1] - نفسه، ص 111 ، 116.
[2] - الفكر الإسلامي، ص 295.

مباشرة في إنكار الغيب وإنما بمعاملته من خلال مصادرته العلمية، ووضع معاييرها ثم محاكمة القرآن إليها أو إلى نفس أركون بالأحرى، بحيث يذهب اتجاه معاييره في تعاكس مطلق؛ فنوع من المعايير في صالحه تحدد أعماله ومنهجيته فيها وهي التي يطلق عليها لقب العلمية لتكون مرادفا لمذاهبه بحذافيرها. ونوع المعايير الآخر دوني علميا وعقليا وثقافيا،وهو الذي يلصقه بالقرآن الكريم واصفا إياه بالأسطورية وبغياب الموثوقية الذاتية منه، وكذا صحة النسبة فيه، ولم أنه كان ورقة للتلاعب والاستعمال السياسي وهلم جرا... وآلياته كثيرة في بناء تعارض يتوسم فيه مفاصلة مطلقة لا يمكن معها أي التقاء بين القرآن والعلم في الأذهان وهي لوائح من المقولات المحقِّرة والرؤى الدنيوية حول القرآن استدعى لها عنوان العلوم الإنسانية..

الفصل الخامس:

أركون والانتقال في تأويل القرآن إلى العلوم الإنسانية الحديثة

- بحث حقيقة الانتقال لديه من التاريخية إلى العلوم الإنسانية -

(المقاربة من حيث البنية والشكل)

***/تطبيقات التأويل؛ الأطر العلمية لتأويل القرآن بين التغطية الأكاديمية والذرائعية**

المبحث الأول: منع التأصيل في دراسات أركون وفي تطبيقاته مركزية القرآن

المبحث الثاني: مقاربة تشكيل النص القرآني

المبحث الثالث: المقاربات الألسنية السيميائية

المبحث الرابع:المصطلح بين اختصاصاته لدى أركون، ودلالته على مفهوم القرآن

المبحث الخامس: المطالبة بإنجاز (نسخة / طبعة) محققة من القرآن

ناتج/ المقاربات التطبيقية الخصائص والوظائف؛ رصد ونقد:

الفصل الخامس: أركون والانتقال في تأويل القرآن إلى العلوم الإنسانية الحديثة

(بحث حقيقة الانتقال لديه من التاريخية إلى العلوم الإنسانية في المقاربة من حيث البنية والشكل)

تقديم:

يسعى هذا الفصل هذا الفصل للإضاءة على الجوانب التطبيقية للعلوم الحديثة في مقاربات أركون القرآن وفقها، من خلال الموضوعات وطريقة التناول فيها للقرآن، وما إذا كان قد انتقل فيها فعليا من المقاربة التاريخية، وتخلص من المعالجة الاستشراقية وكلاسيكيتها، وانتقل فعليا إلى منهج كلي حديث، لا يعتمد إلا العلوم الإنسانية الحديثة التي هي موضع الجدة والخصوصية العلمية في مشاريع أركون.
وذلك من أجل الوقوف على حقيقة التطبيقات لديه، ومحاولة الدخول أو بالأحرى الاقتراب من محتواها قصد النظر في بنية التطبيق، من حيث تأسيسها وقاعدته من العلوم الإنسانية الصرفة، ثم تخلصها من الأثر المنهجي الاستشراقي، المتمثل في تبني التاريخية، وذلك ببحث المقاربة بين منهجين تاريخي ومتعدد المناهج، ليس فقط من حيث حضورهما جميعا؛ فهذا لا يدل على طبيعة التطبيق بدقة ولا يعطي تشخيصا صحيحا بل بحثها من حيث دور كل من المنهجين وموقعه إن كان يكون أصل البنية أم يؤدي دورا شكليا وثانويا ومكملا ولو كان له قدر لا بأس به من الأهمية.
ولما كان مسار أركون الفكري والمنهجي يبتعد بنا عن المسائل الأساسية المتعلقة بالقرآن وصيغها الجوهرية، ويخفيها بمسائل أخرى يقترحها مستلهمة من العلوم الإنسانية ؛ مثل النصوص بين حالتها الشفهية ووثيقتها المكتوبة والتفريق بينهما وكأنهما اثنان وحمل القرآن على ذلك. ومنها الأسطوري وبناه، والمدهش والخلاب.. وهذا الطرح وإن كان يتوجه إلى الموضوعات الأساسية المتعلقة بالقرآن، إلا أنه يجنح بعيدا عن المسائل في شكلها الأوّلي. ومن ثم جاءت محاولة تناول مقارباته في أمثلةٍ نماذجَ، تعرفنا بأشهر مقارباته، وتعكس عمق مقاربته بين التاريخية والعلوم الإنسانية.. كما أن غيرها من المقاربات لا تبعد عنها في شيء، وقد تندرج ضمنها..

*/تطبيقات التأويل؛ الأطر العلمية لتأويل القرآن بين التغطية الأكاديمية والذرائعية:

عند إجراء أركون المقاربات الإسقاطية للمناهج المنتخبة من العلوم الإنسانية الغربية على القرآن الكريم، كان منه طبعا أن اختار لتطبيقاته أطرا علمية مختلفة كإجراء مكمل يضم مقارباته؛ وكما سيأتي في تفصيلها فإنها اتسمت بسمات عدة، ينبغي أن تخضع للنقد، وأن تناقش علميتها؛ كدمج بعضها ببعض لدرجة باتت فيها مقاربة واحدة تناسب كل الموضوعات، وتتسع لجميع المقاسات، ولها معايير بمقادير مضبوطة من كل منهج، ففيها الأنتروبولوجي والألسني والتاريخي والاجتماعي، فأتى فيها من

كل فن بمقدار، ولذلك أمكنه أن يدرجها في كل بحث مهما كان نوعه، ويعدد بواسطتها البحوث والدراسات، فقط يغلب المنهج المناسب للموضوع أكثر من غيره ويركز عليه. لقد أتقن هذا العمل المنهجي ذا الصبغة العلمية وأسقطه على موضوعات القرآن والتراث ذات الثراء والتنوع في المادة.

وقد يبدو من البديهي التأكيد على اختياره الصبغة العلمية للأطر التي قررها لتناول القرآن تتبعا وتأويلا، لكنها على بديهيتها كانت محلا مقصودا بعناية، فمع كون علميتها الشكلية والاسمية محور اشتغاله بها على القرآن، كانت أيضا وهي تطبق عليه تنبئ عن خواء علمي فعلي، وتحيل إلى معان تعاد مناقشة علاقتها بالعلم، بحيث تحول الشكل العلمي إلى ذريعة وغطاء يشترك فيه اللقب الأكاديمي وأسماء المناهج والعلوم المستولى عليها ثم المستولى بها على الحق في اقتحام القرآن واختراق التراث.

المبحث الأول: منع التأصيل في دراسات أركون وفي تطبيقاته مركزية القرآن

أولا / منع وجود الأصل في القرآن وأشكلة مفهوم الحقيقة:

من المبررات المنهجية المقتضاة لتوجه أركون اللافت نحو القرآن، وحرصه الاستثنائي على اتخاذه محلا للتطبيقات هو كون القرآن أصلا قبل أن يكون مركزا ومحورا، وهذا الأصل بدوره له مصدر وأصل وهو كونه كلام الله عز وجل. وهذا التأصيل جاء من حيث نسبته إلى الله عز وجل، وهو أول الأصول يليه أنه أصل لكل العقائد والعبادات والعلوم والحضارة والآداب.. وكل رؤية يمكن أن تربط الإنسان المسلم بخالقه أو بالإنسان أو بالكون إنما تصاغ من خلال القرآن !

هذا الواقع الإنساني والمعرفي الذي يربط القرآن بالمؤمنين هو مشكلة المشاكل المعرفية لدى أركون، لأن كون القرآن حقيقة في ذاته ومن حيث كونه كلام الله فهو حق، ومن حيث نسبة لله تعالى يُعَد عقيدة لدى المسلمين، وحقيقة ومحل إيمان؛ كل ذلك يبعث أركون على القيام بما يسمى **أشكلة مفهوم الحقيقة** من خلال عمل نقدي يتجذر إلى عمق الأصل الذي هو القرآن، والذي يمثل بحق مصدرا لصياغة الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ الميتة والحية التي تنتج المعنى وأثر المعنى [1]! وقد استخدم آلية "الأشكلة" لدراسة القرآن، وهي المفهوم الإجرائي الذي قدمه "فوكو" لتعني المساءلة والمراجعة وإعادة النقاش من جديد، ومن دون بداهات سابقة تتحكم في المعطى؛

.(la manière dont les choses font problèmes)

ولكن استعمال أركون للأشكلة وتشبثه بها كان من أجل نزع الأصل والتأصيل، فينتقل الإجراء من كونه يتعلق بمجال واسع من التفكير في البدائه ومراجعتها إلى استعمال حصري دوغمائي راديكالي نقيض للأصل الديني لينتزعه به ،على الرغم من أحقية الأصل في الوجود، وليس من حق أركون أو سواه أن ينتزعه لأنه سيُحِل بدله أصلا آخرلا محالة كما سيُكشَف عنه..

(أ)/ منافع الأشكلة وكيفية تطبيقها على القرآن والتراث

يظهر تطبيق الأشكلة في نقد الأصل في قراءة أركون من حيث معالجته كلا من الأصل والحقيقة، ومن حيث أسلوبه في تغطية موضوع الحقيقة فيما يتعلق بجانب القرآن، وأول مشكلة تواجه دراساته تلك هي « إهمال مسألة الحقيقة وهي المسألة المركزية في الدراسة العلمية للقرآن. ومعلوم أنه نص يهدف أولا وقبل كل شيء إلى تقديم المعيار الوحيد والمطلق والمقدس للحقيقة الكلية العليا بصفتها

---

[1] - الفكر الأصولي، ص 20-22، ونحو نقد العقل الإسلامي، ص21 .

الكائن الحقيقي والواقع الحقيقي والشريعة الحقيقية (أو الحق في لغة القرآن) »[1] . وأما من حيث اعتبار الأصل وعملية التأصيل فان أركون قبل تطبيق المنهج أو بعده يمنع تماما وجود إمكان تأصيل لحقيقة مهما تكن، ويبررها في هذه الفقرة؛ «... إنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل أو بالأحرى الادعاء بإمكان التأصيل لحقيقة مما، دينية أم علمية أم فلسفية أم أخلاقية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية من تصرفات الأصوليين والأصولويين القدماء والمعاصرين فهؤلاء لا يستطيعون أولا يريدون أن يحترموا القاعدة المعرفية التالية التي تلزم العقل مطلقا في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية »، وهنا يسوق أركون العقل بالقوة ويلزمه بمعطياته، بعد أن رفض هو مجرد الالتزام مع القرآن ثم يبرر قانونه العلمي العمودي الملزم على منواله بأنها « قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ويتقيد به العقل في جميع نشاطاته وممارساته »[2]. والتدقيق في إجراء أركون تجاه الحقيقة والأصل وفي إبطالهما إنما يحيلنا إلى أنه احتاج إلى الإجراءين فاستولى عليهما بزعم العلمية، وصاغها في معايير مبررة ومطلقة ومشروطة في مقدماتها ونتائجها، وأعطاها نمطا ثم يقوم بفرضه باعتباره يشمل كل معاني الأصل والحقيقة وشروطهما ..

(ب)/ التأصيل لنفي الأصل !

ينبغي أن لا نغفل أن المراد من استحالة التأصيل في شأن القرآن يتعلق بكونه كلام الله؛ وهو مفهوم الأصل هنا، وتأصيل هذه الحقيقة لدى أركون يتعلق في النهاية بنسبة القرآن إلى الله باعتباره المتكلم به سبحانه، وأركون يتحاشى هذه الصيغة الصريحة بالمسميات المتعارف عليها في هذا الموضوع عند حديثه عن التأصيل، ولا يتعامل إلا مع اصطلاحات خاصة، ويعتني بسياقاته لتبقى مظَلَّلَة نوعا ما. ولكن تأصيله لنفي التأصيل - مع كونه حالة منهجية - ربما حكم عليها العقل بالبطلان باعتبار الدور والتسلل؛ فأهم ما تتوجه إليه هو قطع تلك النسبة - موضوع التأصيل والأصل - التي تصل القرآن بالمتكلم به وهو الله ...، هذه النسبة ينبني عليها كل شيء؛ لأنها تعريف وتأصيل وطريق لكل موضوع. وقطعها يحل محلها الجهالة والنكارة ويستبدل بها أصولا تاريخية وبشرية، يحاول بعثها بدل القائل والمتكلم بالقرآن جل جلاله. كما أن أركون يلقي على الإسناد في جملة "القرآن كلام الله" كل مشكلة حقيقية أو مفتعلة، ويؤسس لها في التراث والفكر الإسلامي، أوفي الأنسنة أو في تاريخ آخر للفكر الإسلامي، وفي غيرها من مشاريعه الطموحة، ومن ثم يعد القرآن من حيث كونه كلام الله مرحلة تأويلية لاغني له عنها، لكنه لا يصرح بأنها أساس القراءة في حلقة النسبة مباشرة بل من خلال

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 20.

[2] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 9.

التاريخية وإثباتها على القرآن، وهنا [1] يستعمل مثلا موضوع جمع القرآن فيقطع مراحله ويزيل عنه الموثوقية .

لقد شدد أركون على ضرورة توسيع دائرة التحري لتشتمل القرآن لأنه مصدر، ولأنه يتناول ما يسميه بـ" نظرية القيم القرآنية" الأمر الذي يجعل منه دستورا نموذجيا أعلى [2]. وفي تحليله يشرح أركون كما يبينه المقطع الآتي مركزية القرآن في المعرفة الإسلامية، وهو وإن لم يصغها تحت مسمى الأصل والمركزية، إلا أن المشكلة في القرآن لديه هي هذه، وقد أسماها بالنظرية الإسلامية للوحي ووصفها بالدوغماتية المغلقة ويبدأها بتأصيل تطبيقي؛ « وإذا ما عدنا صعدا إلى الوراء حتى القرآن نفسه وجدنا هذا المعطى الثابت والمستمر المقبول من قبل كل أنواع المثقفين المسلمين - بمن فيهم الفلاسفة - هذا المعطى هو: أن الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دوغماتيا مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي. ماذا تقول هذه النظرية ؟ إنها تقول إن الله الواحد، الحي، المتعالي قد تدخل عدة مرات في التاريخ واتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء. وقد اختار محمدا لهذا الغرض لآخر مرة. وهذا هو موضوع الوحي القرآني . فالقرآن هو كلام الله بالذات لأن الله تلفظ به وركبه باللغة العربية ويقتصر دور محمد في هذه العملية على مجرد النطق والتوصيل إلى البشر، وهذا الوحي النهائي يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء، وكل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا مؤكدا إذا لم يكن مستندا إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص.. وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي ألمفهومي .. »[3] . فكون القرآن كلام الله جعل المعرفة – برأيه –مغلقة، وحدد عقل المؤمن حين جعل دوره في الحقيقة التحقق منها وتكرار المعروف منها سلفا، ومهمته التعرف على الشيء الموصوف في النصوص لا المعرفة الحقيقية به وهو معنى يعقلون في القرآن ! ثم شهدت المعرفة ممارسات فكرية مقننة بصرامة كان السبب في تشكيلها علم أصول الفقه[4] .

---

[1] الفكر الأصولي، ص 29.

[2] - الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 187، والفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 113.

[3] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 7.

[4] - نفسه ، ص 8.7 .

(ج)/الأشكلة وإبطال الأصل، حداثة المقولة واستشراقية التطبيق:

لقد ردد أركون كثيرا بأنه قد سعى لإبطال التأصيل من خلال المناهج الحديثة. وإجراؤه هذا حول التأصيل لديه عمل قاعدي سيرافقه في كل دراسة يقوم بها لأنه يؤسس من خلاله. وهو وإن كان قد أعمل هنا الأشكلة فإنه قد استعمل في إبطال التأصيل والأصل منهج نقد الأديان والتاريخية وغيرها والتي كانت أقرب إلى الطبقة الفعلية الأولى فان شئنا أن ننقب في طبقات دراسته حول الأصل ومحصلتها في الاستدلال، وننظر إن كانت فعلا تتأسس على المناهج الحديثة كما يقول أم أنه استعارها لإعطاء شكلا من العلوم الإنسانية الحديثة، وأنه إنما أقامها على النحو البدائي الذي يتنصل منه تارة، ويعترف بأولويته أخرى، وهو المتمثل في المنهجية الاستشراقية.

لقد توجه أركون في تطبيقاته على القرآن نحو الأصل زاعما استحالة النسبة فيه، وهذا العمل اختصاص استشراقي بامتياز، ونسخة حديثة من الدراسات الاستشراقية حول القرآن، وهي عملية ببصمة استشراقية وطابعها بعيد -على مستوى التأسيس- عن المساءلة والأشكلة ومراجعة البديهيات؛ لأنه ينبغي أيضا أن نراجع أي نوع من اليقينيات يلزم أن نسائل ليقودنا ذلك إلى إشكال الحقيقة لديه، هل يريد نفي الحقيقة مطلقا، والصدق في القضايا، فلا توجد أي يقينية من أي نوع لدي أي إنسان يمكن أن تكون صحيحة ويستطيع اعتقادها؟، هل كان فوكو قد قرر كل هذا الدمار في المعرفة والهدم في منجزه حول الأشكلة؟ أم أن أركون اتكأ عليه ليستعمل أشكلته في إنتاج معرفة هدامة وبالغة الهدم؟ وتوجه بها نحو أصل البنى والتراث الإسلامي، وهو القرآن،لكي لا يبقي ولا يذر؟

لقد تموضع أركون كحلقة متأخرة من سلسلة قبل فوكو، بدايتها مع نولدكه ومرورا بجملة مستشرقين مختصين في إنشاء معرفة سددت نحو الأسس فيما يتعلق بالموثوقية في القرآن منهم أستاذه بلاشير. ولا نجد في قاعدة العمل ولا في سَمْتِه العام ما يختلف عن ذلك العمل التقليدي إلا زيا حديثا مختلفا في تقليعته عن نوعية العمل التي تربى عليها أركون، وأتقن الصنعة فيها.. بما فيها من تعيين القرآن كغرض، ومن معالجة موضوعاته على منوال سلسلته الاستشراقية. أما إضافات المناهج الحديثة فدورها إعطاء الصيغة الخارجية العلمية الحديثة وتأكيد الادعاء بإمكانها وصلاحيتها أو الإيهام بذلك. لكن المؤكد هو أن أركون رغم الدعاية الكبيرة التي يحيط بها العلوم الإنسانية ومناهجها، تجده عمليا لا يطمئن أبدا إليها، ولا يغامر بأن ينتقل إلى المناهج الحديثة مكتفيا بها في التأسيس لمقولاته وبنائها أو بالأحرى هدمها، وحيثما يطمئن إلى أرضية منهجية يستند إليها فحتما ينبغي الحكم عليها بأنها هي منهجيته الفعلية .

أما إبطال الأصل فإنه منهج متكامل سار في كل دراساته حول مصادر التراث وفي التاريخ الإسلامي أيضا، فضلا على تخصصات بكل مكوناتها؛ كالفقه مثلا الذي يقول عن نسبته للوحي بأنها مغالطة ويطرح أسئلته المستنكرة أو المتعجبة « كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي؟»[1] لأنها وفق منهجه المستند على شاخت وجولد تزيهر الذين وضعوا الشريعة على محك النقد التاريخي الخاص بهم، وقرروا بأنها لم تكن سوى وهم كبير تقرر رسميا برواية تريد إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية وبشكل وضعي كامل، وكان الرأي الشخصي للقضاة فيه هو الفصل ولم يكن الرجوع إلى القرآن من قبلهم إلا بشكل متقطع وليس بانتظام كما تحاول الرواية الرسمية إن تشيعه[2] . فيقطع كما فعل المستشرقون كل ما نشأ في الإسلام من أصوله ويردها إلى أصل آخر. وكذلك فعل مع السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين الذي يطلق عليه تاريخ الإسلام الأولي أو البدائي، ويحكم عليه بأنه قد خرب إلى الأبد بسبب الظروف الاجتماعية والسياسية وغيرها، وإفساده المتعمد إنما كان من أسبابه التي يدسها صناعة المواقف السياسية وأدوات السلطة، ورسم شخصيات خيالية بكتابات تاريخية تبجيلية، وهلمّ جرّا.. ولاشيء من ذلك يثبت، حتى وإن اجتهدت مرجعه المفضل في هذا الشأن المستشرقة الدانماركية باتريسيا كرون أن تحكم النسج[3].

والشاهد في هذا الموضع أن تطبيق مناهج العلوم الإنسانية يأتي لديه لاحقا، بينما انهماكه الأول هو في النقد الجذري وعلى منوال المنهجية الاستشراقية وحدها دون سواها؛ حيث يكون القطع عن الأصل مبدأ وأصلا في دراسته التراث الإسلامي ومصادره. وكذلك تفعل بكل العلوم الإسلامية من فقه وتصوف وتاريخ وسيرة ونظم،حين تجعل من الدراسات جميع تصب في الفصل بين العلم ومصدره.ثم نجد هذا المبدأ يتجسد لدى أركون، وفي جميع المكونات الإسلامية، وفي الوحي خاصة، فإذا كان ابتداءه بالقرآن، فانه يقرر أيضا « وأما الأمر مع الحديث فان القضية أشد عسرا ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافا مستمرا فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها»[4].

إن شمول هذا المنهج واكتساحه بمقولة واحدة ذات إجراء أحادي استشراقي وراديكالي يجعل المصادرة على المطلوب، مرحلة ضرورية في بنائه المنهجي ويدفعنا للبحث بجدية عن مكانة فعلية لديه ووظيفة حقيقية للمناهج الحديثة للعلوم الإنسانية، والنظر فيما إذا كان لها حيز حقيقي يؤسس به

[1]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 296 .

[2] - نفسه، ص 297.

[3] - نحو نقد العقل الإسلامي ص 115، وتاريخية الفكر، ص 84.83.

[4] تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص

غير تنويع أركون شكل دراسته وإثباته إمكان التطبيق، وتسويق مقولاته حول القرآن من خلال واجهة الأكاديمية وختم العلوم الإنسانية.

(د)/ صيغ القطع في المنهج وما يحققه:

وأهم ما يمكن ملاحظته على القطع عن الأصل في دراسة القرآن والحاقه بأصول أخرى كعمل منهجي يعامل به أركون القرآن، لا يقتصر على إلغاء كونه كلام الله تعالى ورده إلى أصول تاريخية أرضية بشرية تبرز في موضوعاته ومباحث كتبه كعناوين مثل: ما الذي أخذه الإسلام عن الأديان السابقة؟[1] وبحثه هذا يذكرنا بكتاب نولدكه معلمه الأول " تاريخ القرآن " وفصوله عن مصادر تعلم محمد القرآن[2] وغيرها ثم رده إلى المصادر اليهودية، وأركون لا يختلف عنه في شيء وإنما مشكلة القطع عن الأصل لديه تكمن أيضا في القطع عن مناهج دراسة القرآن النابعة منه ومن بيئته ورفضها جميعا براديكالية ومصادرة عليها، فيحقر من شأن جميع أنواع التفسير اللغوية والعقلية ويحط من تفسير القرآن بالقرآن، بموقف يرتبه فيه آخرا بعنصرية مادتها المناهج «.. أكثرها تخلفا هو تفسير القرآن بالقرآن »[3]، ثم في المقابل يفرض عليه منهجا يكيفه بدقة وانتقائية شكا أحادي لا يقبل فيه سواه فيرفض اللغة العربية وأساليبها ويستبدل بها منهجا لسانيا ذي مادية لغوية يتناول فيه اللغة بذاتها ولذاتها[4]، وبروح تناقض روح لغة القرآن، وذلك كله جزء من رد القرآن إلى حكم من يلغيه، ثم يتم فرضه عليه بقوة وبسلطة "العلمية" والأكاديمية وهو موقف يجمع السخافة إلى الظلم .

منهجية القطع عن الأصل طبقت في كل موضوع يتعلق بالقرآن من نزول وجمع في مصحف حتى يتدخل في كل منها لينكر الكتابة بعد أن أنكر الأصل ثم يتحدث وينظر لحالة من القرآن شفهية [5] لم توثق، وتختلف كليا على المكتوب الذي لم يكتب كما هو(!) ، ليقول بضياعها صراحة، بعد أن ركز عليها وأوهم بأنها كل شيء ويعد ذلك من مكتسبات الألسنيات الحديثة وهو تمييز ضروري بين الشفهي الذي تضيع منه أشياء ويتحور [6] قبل أن يتحول إلى كتابي، ويذهب بعدها إلى أن الحالة الشفهية ضاعت إلى الأبد[7]، ولكن الشاهد في الأمر نفي الأصل عبر حلقات السلسلة التي تجمع توثيق القرآن

---

[1] - الهوامل والشوامل، ص 226.223.

[2] - نودلكه، تاريخ القرآن، ص 3.

[3] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 273.

[4] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 55

[5] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 20.

3 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53.

[7] - نفسه، الفكر الأصولي، ص 134.

وعدد آياته فيتناول كل حلقة منه بتدميرها بمفردها، ثم يمنع اتصالها بالتي قبلها أو التي تليها، ويجعل منها حلقات مفككة لا تتصل كما لو كانت سلسلة متقطعة مفككة الأوصال في كتابته حتى لا يلتقي شيء منها بشيء. وهي كلها تطابق تماما مواقف [1] لنولدكه ولكايتاني تحدث عن ضياع أجزاء من القرآن دون أن يبقى لها أثر، ونفيه عن زيد بن ثابت علمه بالقرآن وحفظه وهو الذي جمعه، ليقول بذلك إنه جمعه على جهله به، ومثل ذلك قوله بأن اختيار زيد كان لصغر سنه حتى يسهل التأثير عليه ! وأصح ما يمكن به وصف هذا المنهج الذي يسيغ لصاحبه الكذب هو اعتماد اللاأخلاقيات في البحث العلمي.

***/ محورية أشكلة الحقيقة:**

إن الغرض الأساسي من تلك التطبيقات هو محاولة تقرير نظام يُفَصَّل من عناصر مناهج العلوم الإنسانية في صياغته الخارجية، أما مقاربته الأصل فلا تبرح التاريخية التقليدية؛ هذا النظام له أدوات كثر تتوجه في مجموعها إلى إبطال التأصيل في القرآن بقطع النسبة إلى الله التي يعالجها في كتبه بالفرنسية بعنوان " le problème de l'authenticité divine du Coran " المترجمة بالصحة الإلهية للقرآن ويعالجها بالعربية بترجمة حرفية للفصل ذاته والظاهر فيه أنه مقال في الأصل «موقف المشركين من ظاهرة الوحي » ويتخذ من موقفهم مدخلا ويقومه بأنه « أحد المواقع الإستراتيجية التي تنبغي دراستها من أجل تأسيس فكر مبدع وجديد عن دلالة الدين ومعناه »[2]، فالآيات التي جمعها لأنها تتحدث عن تكذيبهم بالقرآن ككتاب من الله، تفيده في القول بالدور المحوري الذي لعبه موضوع الصحة الإلهية للكتاب (وتبرهن عليه) وغرضه من إثارة تلك المشكلات أو أشكلة كل حدث من حول القرآن في اتجاه مضاد له، يهدف منها إلى ما يصرح به من سؤال « إلى أي مدى يمكن للمشكلة التي أثارها معاصرو النبي أن تحث الفكر الإسلامي الحديث على القيام بمراجعة نقدية للموقف المكرس والمرسخ منذ قرون عدة من قبل " الأرثوذوكسية" وعلى فتح المناقشة من جديد بناء على الأسس العلمية الحالية »[3]، فالأمر يحتاج إلى دراسة تاريخية للتوتر بين المؤمن والكافر بعيدا عن الموقف اللاهوتي القديم، كما« أن الفكر الحديث قد قضى عمليا على إشكالية " الكتاب السماوي أو العلوي أو الإلهي"... ومن وجهة النظر هذه فإن مسألة موقف المعارضين لظاهرة الوحي لا تحتاج فقط

---

[1] - نولدكه، تاريخ القرآن، ص228 ، 247،251 .
[2] -القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 93.
[3] - السابق، ص 95.

إلى القيام بتفحص تاريخي صرف وإنما ينبغي أن نطرحها بكل أبعادها خارج نطاق كل غاية تبجيلية....»[1] .

إن منهجية أركون في التعامل مع القرآن لاعتبار مركزيته ،وشموله في الدين والإنسان المسلم وفي الكون جميعا، لا يتسع لها هذا المبحث وكذلك أساليبه وأدواته المنهجية في قطع القرآن عن مصدره وإبطال نسبته لله عز وجل بكونه كلامه وصفته. فأركون جمَّاعة مناهج وأدوات في هذا الموضوع إنه يريد أن ينقل علوم القرآن بالقوة من المسلمين إلى علوم غيرهم ممن لا يؤمن به ولا هو من أهله، والرد الأول لديه إلى المستشرقين، مصادره الأساسية، فمنهم يستمد أقواله حول بنية القرآن ولغته وعلاماته، ولا يقف عند ذلك بل يجمع المصادر والمقاربات العقلية التي تديرها وتوجهها. وهو يشيد بوثائق لبعضهم فيقول بأن له « وثيقتان تمثلان أفضل تمثيل ما يمكن أن **نسميه بعلم القرآن الاستشراقي»**[2].

فالمراد من القطع عن الأصل في القرآن وضعه في مسار وسكة غربية يكيِّفها ويعدِّلها بحسب مقتضيات حاله. وإن كانت الاستجابة العملية المؤسِسة والفعلية لا توفرها له إلا الدراسات الاستشراقية حول القرآن لتبقى مناهجه العلمية الإنسانية تتجه نحو جوانب الصياغات الشكلية .

(هـ) النص التأسيسي الأول :

عند تمحيص موضوعات الدراسة التي يجريها أركون عمليا، نجدها تؤول بشكل فعلي وحتى كخارطة منهجية إلى مركز هو القرآن وما تناول به المجتمعات أو موضوعات التراث فلم يكن سوى صدى للموضوع المركزي وتفريع له و تعميم، يوحي باتساع الموضوعات لأن اعتبار الأساس في التطبيقات هو النصوص [3] التأسيسية وهي المهمة العسيرة التي لا يمكن للمسلمين تحاشيها إلى الأبد[4] والتي تتطلب التفكيك من الداخل ومن خلال المنهجية العلمية المعاصرة ممثلة في اكتشافه: العقل المنبثق الصاعد [5] يجب أن يبدأ من القرآن لأن الفقه وأصوله وإن كانا بدورهما نصوصا تأسيسية أيضا فإنها من درجة تتأخر عن القرآن لأنها ترتبت عليه ونجد أركون بلصق سمة البنية الأسطورية للخطاب القرآني يفسرها كونه نصا تأسيسيا كما ورد لديه

[1] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 96. وبعدها يفصل هذا المجمل في دراسة تطبيقية تقوي جانب المشركين وترجح موقف التكذيب بالقرآن لديهم، انظر الصفحات من 105.93...

[2] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص281.

[3] - معارك من أجل الأنسنة، ص38-36

[4] - نفسه، ص33.

[5] - السابق،ص33.

«le dicours coranique laisse ses options ouvertes au raisons de la sa structure mythique comme les autres discours fondateurs.» 1)

وكونه نصا تأسيسيا يبني عليه الشرع والرؤية فهذا شكل من أشكال مركزية التي تستدعي المراجعة والتفكيك للمركز الذي هو القرآن وللتراثات الدينية ويقرر أركون في دراسته أنه قد انكشفت تاريخيتها[2] غير أنه يعود ويطمئن أهل هذا الدين بأن التفكيك ينبغي أن لا يفهم بمعنى سلبي لأنه ينطوي على عمل ايجابي كبير ومنقد أو محرر، وذلك يتحقق من خلال إعادة نقد المسلمات العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي، ولاشك في أن أعمق المسلمات هي ما يتعلق بالقرآن ومراجعتها تتم عن طريق أشكلتها.

---

[1]- Humanisme et islam .p43

[2]- معارك من أجل الأنسنة، ص 33.

المبحث الثاني: مقاربة تشكيل النص القرآني

أولا/أهمية المقاربة في أرضية مقاربات القرآن

دراسة أو رواية تشكيل النص القرآني التي يتناولها أركون يأتي اختيارها لجملة وظائفها كمقاربة جامعة ؛من حيث كونها تعني بنسبة القرآن ومصدره، ومن حيث ما تعمل عليه من مقاربات تخص كيفية دراسة القرآن الكريم التي يقترحها . والمشتملة بدورها على مراحل تبدأ من (ظهور) القرآن وما نتج عن ذلك الظهور من أنواع في الخطاب الديني وأثره و مرورا بما يقدمه كعينات من القرآن ؛ منها الشفهي الذي ضاع عندما انتقل إلى " المصحف" فهما إذن متغايران لديه . وتمتد الرواية إلى يومنا هذا، لأن القرآن في تقريره إنما ظهر وتكرس لوظائف دنيوية وسلطوية، وظل أمره كذلك إلى زمن الأنظمة العربية التي ستظل تستمد المشروعية المفقودة منه، وفق رؤيته التي تحول كل معرفة وأثر معنوي أوديني إلى مادي ودنيوي في قراءة يسميها ناقدة.

إن المراحل أو العناصر التي تشتمل عليها مقاربة تشكيل النص القرآني لديه كثيرة وهي روايته الطويلة التي يجيب بها عن كيفية تشكل "هذا النص" كما يعبر، وتشتمل على إسقاط لمناهجه المنتقاة على كل موضوع وحدث وزمن وإجراء يتعلق بالقرآن ؛ لينتج منها قراءته الخاصة والتي يعيد من خلالها تعيين موقع جديد للقرآن مغاير لواقعه، ويقرر له، أي للموقع الجديد للقرآن الذي يعطي مفاهيم ومعان جديدة، شرعية علمية و صيغة يمكن اتخاذها مادة علمية تعليمية أكاديمية حوله لمن لا يعرفه خاصة من المسلمين أومن غيرهم ، وهي مقاربة جامعة، نص أركون عليها بعنوانها السابق بعد أن تناولها جميعا وأجزاء، لأنها تؤدي جملة وظائف وتمثل أيضا جملة إجراءات، أهمها :

(أ)/ **إنجاز وصناعة تاريخ أخر بديل للقرآن مغاير للأول** في أحداثه ومعلوماته وأحكامه ووظائفه، يمكن التصرف به (أي بالتاريخ) وتعديله وتوجيهه، لأنه كما يتبين من آلياته متحكم في معاييره، وقد أطلق عليه تسميات منها: " تاريخ انتقادي للنص الذي وصلنا باسم القرآن " ومن وظائفه أن يعيد بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص[(1)] التي تشتمل عليها في الواقع هو يعيد تشكيل كل ما يتعلق به .

يعمل تشكيل هذا التاريخ على تكوين وتشكيل مفهوم جديد للقرآن ابتداء، بل قبل حتى الشروع من إنجاز هذا التاريخ من خلال تقرير المصطلح والمنهج والقبليات جميعا .

- كما إن إنشاء هذا المفهوم يتطلب منه مسارات من المراحل والإحداثيات وهي الموضوعات التي يجتهد في طرقها على منواله، فيعيد صياغتها ذاتا ورواية وفهما مختلفين عما هو عليه، فيقدم من خلالها تطبيقا عمليا تفصيليا لأرخنة قسرية للقرآن ؛ لا يلائم فيها التاريخية الكلاسيكية، والمناهج

[1] - الفكر العربي ، ص 29. 30 والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص45.

الحديثة لتتطابق مع القرآن وظروف تلقيه وجمعه بقدر ما يلائم ويطوع فيه ا الظروف والأحداث التاريخية والموضوعات المتعلقة بالقرآن بل والقرآن ذاته، من خلال طريقة تقديمه وتمثيله – لي ىلاءم وينسجم مع مناهجه، وينتج من خلال تلك الصياغة التطبيقية التفصيلية تعريفا ومعنى لقرآن جديدين ، وذوَي وظائف ومعايير يمكن التحكم بها ..

(ب)/ مراحل دراسة مقاربة تشكيل النص القرآني ومفهومه بلمقاربة التاريخية، وواقعية الحدث

يؤسس أركون مقاربته حول (تشكيل النص القرآني) على قاعدة مقاربة تاريخية، يبدأ فيها تحديد مفهوم للقرآن مبكرا وابتداء، ويكون ملازما للدراسة في جميع مراحلها. ويشرع في هذا التطبيق، الصريح للمنهج التاريخي، حيث يتحدث عن حادث قرآني [1] أو حدث قرآني [2] وهو (le fait coranique)[3]. كما يقرر في النص الأصلي له بالفرنسية ن مع أن الترجمة تحتمل مقابلات بالعربية كالعمل ولفعل وتصنيع [4] وبدل المعنى عليها ، ولكن الاختيار الاستراتيجي للمعاني وقه على لفظي الحدث والحادث وربما كان هذا فعل تقية ومراعاة حساسية المؤمنين من جانبه، كما يؤكد في مواضع متشابهة[5] ولكن الاختيار كان المصطلح الذي يتناول من خلاله واقعية الحدث القرآني، أي هو ملتصق بواقعه منشأ وظروفا واستجابة له ليكون الحدث القرآني ، معبرا عن واقعه الذي يقوم بدوره بتفسير القرآن، هذا التحديد التاريخي منهجا ومصطلحا وإن ظهر في عناوين الدراسة من قبله وفي بنائها ورسم أطرها إلا أنه يحاول بسطها من خلال دراسة أنتروبولوجية ولسانية، هي في الواقع تنويعات للدراسة التاريخية، وتطبيق لها، إذا كان دورها الأول تثبيت واقعية الحدث القرآني وتنفيذ المفهوم بصهره مع الواقع وتأكيده عن طريق دراسة تتناوله كحادث وظاهرة لغوية وثقافية ودينية يستمد تقسيماتها بين فكرين ومسارين متوحش وعليم على النحو الذي قرره كلود ليفي ستروس[6] مع الغوص في عناصر مقاربة أنتروبولوجية وأسطورية ثم لا تلبث أن تتخذ طابعا ألسنيا وغير محدد .

---

[1]- السابق ، ص 27

[2] - نحو نقد العقل الإسلامي ، ص 276.

[3] - La pensée arabe , p11 .

[4] - سهيل ادريس ، المنهل مادة (fait) ، ص515.

[5]- يذكر من أركون في المدخل في الفكر العربي،ص 25 أنه سيكتب mohamed بدلا من mahomet مراعاة لحساسية المسلم فكان الأصل عنده هو العدول عن الأصل".

[6] - الفكر العربي، ص 22.

***/ ارتباط المفهوم بتاريخية الحدث ومراحله :**

يقدم أركون نظرية للقرآن حين يتناوله فيها كحدث وواقعة ومراحل تاريخية. يرتبط القرآن بكل مقاربة منها بمفهوم يتشكل من خلالها مؤداه أن ماهية القرآن تتعدد بظهوره أو حدوثه ثم بتشكل ماهيته وتكونها عبر مراحل تاريخية. ولا يمكن لمفهومه ذاك أن يتشكل بعيدا عن الوقائع التاريخية ولا عن الفاعلين التاريخيين لأن تلك الظروف هي المكونات التي يتعرف القرآن من خلالها . و ما هي إلا المراحل والمكونات التي يعيد من خلالها تقديم مفهوم للقرآن يقوم على إلغاء الأول.

ويلح أركون على إدراج علم التاريخ [1] بكل مدارسه التي ينتخبها ومنهجياتها بدقة متناهية بما يتلاءم وقراءته ويتوصل إلى النتائج المطلوبة والمحددة بدقة أيضا. وأما الرؤية التي يشرح كيف يستقل بها وماذا يطلب فيها في قراءته تاريخ الإسلام وإعادة موقع القرآن فيه، فهي كما يتبين تقوم بعزل الإسلام والقرآن عن كل ما هو غير تاريخي أي غير أرضي وغير بشري، وتقوم على فصل بل إلغاء لكل تأثير غيبي في هذا الأمر، بل وفي كل أمر، وهي كما يتضح قراءة مادية بحتة ترفض كل مصدرية من خارج التاريخ وفاعلية البشر والظروف الأرضية، وهو ما يعبر عنه (تدخل الله في التاريخ) في نصه: «سأحاول القيام بعملية مزدوجة، أي توجيه البحث باتجاه التأمل بمكانة الإسلام في التاريخ والآثار التي تركها التاريخ على الإسلام في آن معا . أ ريد في ذات الوقت أن أتجاوز الرؤيا الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤيا التي تخضع الكلية التاريخية أو كلية التاريخ للوحي وتدخل الله في التاريخ، أي تخضعه للقانون الديني أن الشريعة التي أنجزت وبلورت انطلاقا من القرآن »[2]، فهو إذا تفاعل تاريخي بحت باعتبار القرآن والإسلام بعضا من عناصره . هذه التاريخية ذاتها التي يستنكر أركون أن ترفض من قبل الفكر الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بالقرآن وأركان الاعتقاد الإسلامي[3].

(ج)/محورية التاريخية:

يتقدم أركون ضمن تطبيق تاريخيته على القرآن أو تطبيق القرآن على التاريخية، حتى تستوعبه بشكل كامل، بتحقيق قواعد هذه المنهجية التاريخية، حتى تسري في كل موضوع وحدث يتعلق بالقرآن أونشا عنه، وعلى نحو نتأكد فيه تاريخيته من خلال تكريس التأثير والتأثر فيه، ويأتي إسقاط المنهج في

---

[1] -الهوامل والشوامل، ص 145.

[2] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص62.

[3] - نفسه ص47.

موضع يريد فيه تناول الإسلام من منظور تاريخي [1]، وعلى الرغم من تغطيته المنهجية التاريخية بالأنتروبولوجيا وما لأفرزته الثورة المنهجية البنيوية والألسنية والسيميائية وثورة مدرسة الحوليات في علم التاريخ، في مغالطة غرضها إظهار تجاوز كلاسيكية التاريخية ومناصريها المستشرقين، إلا أنه يستعمل كل تلك المناهج من أجل إثبات نشوء الحدث الإسلامي عن تشكل المدونات المعلقة متمثلة في (المصحف) وغيره من المدونات، وبقراءة رجعية لا تمنعها إطلاقا المنهجية التاريخية بل توصل إليها فلكي تشكل تلك المدونات وأولها المصحف يجب أن يكون قد تكون أو انبثق عن غيره من الجهود ثم خضع لتحولات تاريخية بشرية نقلته من حال(شفهية مثلا) إلى نص مكتوب ورسمي مغلق وينبغي التأكيد على "رسمية وفاعليها الرسميين". إن أركون يدمج كل ما يتعلق بالقرآن ضمن سيرورة اجتماعية تاريخية أبطالها الأخفياء أو المسكوت عنهم هم صناع الحدث فيه سواء كانوا رسميين أو اجتماعيين أو دينيين . إنه تكريس فعلي بإسقاط تاريخي يبلغ مداه من أجل إثبات تشكل القرآن أولا ، أو بالأحرى إعداده كما تدل عليه الترجمة للكلمة الأصل في هذا الشأن، والتي استعملها المشرقون من قبله وهي « élaboration » وذلك التنفيذ للتاريخية يأتي ضمن منظومة مصطلحات وعبارات وظيفية تثبت التاريخية من خلال دلالاتها القريبة والمتخصصة مثل ؛ تشكل ، وحدث ، وتحول ، وانتقال ، وممارسة النبي، والتاريخية، والفاعلين التاريخيين والاجتماعيين ...

ما من موضوع يعالج أركون من خلاله (تشكيل النص القرآني) إلا وأصل معالجته يتمركز في التاريخية على الرغم من تردد موقفه منها. فأركون وإن عاب على النقد الاستشرافي تمسكه بها كمنهجية إلا أن يتبناها بشكل كلي ويقيم عليها كل تحليل وإن ألبسه بعد ذلك لبوسا آخرا يقول أركون مبينا الأهمية التاريخية للانتقال من الشفهي للكتابي: « لكن هدف البحث الأساسي عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي، وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن. يلزم هنا ولا بد هنا من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم »[2].

لا شك في أن مفهوم القرآن الكريم في مقاربته التاريخية، لا يتحدد بعد كونه لا يتضح، فهو كالنقيض في سماته لمفهوم القرآن في المعتقد الإسلامي بكونه كلام الله المنزل على نبيه، ثم إن حين يوضع في بيئة اصطلاحية يعامل فيها بالشكل التاريخي وتأثير الفاعلين التاريخيين وتتعدد مقاربات موازية

[1] - نحو العقل الإسلامي ، ص 245.246.

[2]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

ومكملة للمقاربة التاريخية وتساهم في تأكيد ماديته بدلالات المقاربات تدل على مفهومه فرادى كما تدل عليه مجتمعة.

يعرف عن أركون تردده[1] فيما يعلنه عن التاريخية كمنهج في دراسة التراث الإسلامي ومصادره وكثيرا ما يذم المستشرقين ويبالغ في نقدهم لأجل ذلك، غير أن ذلك التردد لا يتجاوز سطح خطابه وفي جانب منه فقط لأنه في الجانب الآخر يعود ليؤكد أولويتي مع عدم كفايتها ويجمع بين ضرورتها وبين تجاوزها بلهجة من الاستعلاء والازدراء. أما عمليا فإن الأمر محسوم لصالح التاريخية وحدها، والذي يقرر هذا الحكم السمات التي تؤكد تطابق منهجية قراءة التراث لديه مع التاريخية بل وطغيان مظاهرها- حتى يمكن الجزم بأنها وفعليا هي المنهجية الوحيدة التي تشكل هيكل الدراسة وأجزاءها، ثم يحاول أركون تدبير تطبيقاته بمحاولة منح المقاربة التاريخية صيغة من تخصص آخر ، لكنه ما يلبث أن يتحول إلى تدليل للتاريخية بأنثروبولوجيا أو بنقد الأديان أوسواهما..

فرواية تشكيل النص القرآني بما تستند عليه من موضوعات وعناصر وتسلسل تخص الواقعة القرآنية أو الحدث والفعل القرآني أو ما شابه من المصطلحات كالظهور، ثم كتابته التي لم تكن ، ثم جمعه في مصحف وترتيبه ثم استغلال جمعه لأغراض سياسية على النحو الذي يذهب إليه، كل ذلك ترجمة وتطبيق للمنهجية التاريخية وعلى منوال المستشرقين من حيث الفكرة بكل مراحل والتي أسهبوا في التأليف حولها، فقط كانت فيما بينهم فروق ثم بينهم وبين أركون أيضا [2] فروق دقيقة، كانت فيما بين المستشرقين تتعلق بتركيز بعضهم على مراحل دون بعض، وكانت فيما بينهم وبين أركون تتعلق خاصة بنقل العناصر المشكلة للرواية من سياق التاريخية بعد أن انتظمت بها إلى لغة واصطلاح العلوم الإنسانية بحسب ما يملكه نسجه تحت كل اختصاص منها كعلم النفس أو علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا.

لا يمكن عد شيء ضمن القرآن التي تنتجها الإجراءات التي يطبقها أركون على القرآن جديد وخاصة في سياق قصة تشكيله، والمرجع السابق الذي لا يمكن أن يجهل هو الذي يسميه النقد العلمي الاستشراقي والدراسة العقلية التي عرفها التراث ومصادره من خلال الاستشراق، والمثال لدينا هو القرآن.

---

[1] -نحو نقد العقل الإسلامي، ص 257.

[2] - انظر في هذا الشأن كتاب تاريخ القرآن بكل أجزائه، والمشاركين في مراحل تأليفه، ثم جمع نتائج الأجيال تلك في كتاب بلاشير Introduction au coran.

لقد عرف المستشرقون من خلال المنهجية الفيلولوجية التاريخية[1]، والطريقة التي تطبق بها بما تشتمل عليه من موضوعات ومصطلحات هي الدليل على الجامع بين تطبيقات أركون وتطبيقاتهم، وتجدر الإضافة ولفت الانتباه إلى أن المرجع الاستشراقي المعتمد هنا تربطه بأركون روابط فهم مصادره ومحل تبجيله فضلا عن كونهم شيوخه الذين كونوا قاعدته وجانبا هو الأهم من شخصيته و والعلمية خاصة، وأبرزهم بلا شك هو أستاذه المباشر الذي أطره، وعلمه خاصة في مجال الفيلولوجيا التاريخية، حتى إن أركون يتهمه بأنه سجنه فيها ولم يعلمه كيف يخرج منها [2] . وإذا كان أركون لا يأتي على ذكر أولئك المستشرقين دون أن يوجه نقدا شديد اللهجة لرفض مواكبة المناهج الحديثة من قبلهم وتمسكهم بتخلف التاريخية فإنه بالوقت ذاته يتبعهم ويحذو حذو منهجهم القدة بالقدة.

يلاحظ بوضوح أن كل فكرة أو خطوة أو أداء منهجي مر ما كان نوعه يمكن تأصيله من حيث موضوعه وفكرته أو أسلوب دراسته من الإنتاج الاسشتراقي، ومن موضع قريب، وهذا القرب بمعنى المسافة من المصدر، وبمعنى قرب هيئته لدى المستشرقين من الصيغة التي يقدمه بها أركون من حيث تطوير الفكرة والاشتغال عليها، فهو يأتي بالموضوع والاعتراض على النحو الذي حرره المستشرقون دونما تطوير ولا تحوير يذكر.

ولعل مسؤول ما يحدد المنهج ويكشف عن المشترك أو المقلد فيه هو المصطلح، وإذا كان أركون يتعامل كما يتبين في موضعه – مع مصطلح ترجم إلى الحدث والظهور والتشكل وهو " le fait coranique" فإن أستاذه بلاشير قد استعمل المصطلح الذي ترجم إلى الواقعة القرآنية وقدم من خلالها تصور للقرآن يحده بمجرد حدوث أو وقوع اصطلاحي كما نجده عند أركون من بعده، وهذا النظام الاصطلاحي هو الذي يشرح تاريخية القرآن لديه مثلما هي لدى أركون ويختزلها في مصطلحات يقوم فيما بعد أركون بمحاكاة كمصطلحات وبمضامين، كما يحاكي أو يكرر في روايته تشكيل النص القرآني رواية بلاشير بمراحلها وأركون يجعل أيضا من موضوعاته بلاشير خطوات لمساره ويؤلف منها روايته، من غير أن يتوقف لتوثيقها وليبين مصادر استمداده، لأن بلاشير كواحد ممن ألفوا في هذا الشأن يعتمد إلى جانب مصطلح الواقعة مصطلح الإعداد أو التشكل "élaboration" وربما كان المصطلح أقدم لأنه يعبر عن رؤية كرسها كل المستشرقين حول القرآن، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالانتقال لدى أركون من القرآن الشفهي إلى الحالة الكتابية وهو ما نجده في تعريف بلاشير بين معنيين للقرآن مؤكدا على ما يسميه بـ : " glissement de sens" في فقرته الآتية:

---

[1]- الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 247.

[2]- المستشرقون و المناهج اللغوية، إسماعيل أحمد عمايرة، ط 3، دار وائل للنشر، عمان، 2002، ص 21 – 23.

« Très tôt, probablement à l'époque ou se constituent les corpus d'Abou-Bakr, d'Obayy, d'Ibn Mas'oud et d'autres, ou prend l'habitude d'employer le terme qur'an (Coran), non plus avec sa signification primitive de « prédiction », mais avec celle de « livre contenant la prédiction ». Le glissement de sens qui rappelle celui subi par le mot « bible »[1]

وهو في باقي النص يسوي كما يفعل أركون من بعده بين حالة القرآن والإنجيل والتوراة وبين الموحى به فيه كل منها واختلافه عن المكتوب فيه..، ليصل بعدها إلى تحزيب القرآن ثم ترتيبه الذي يقدمه على النحوالآتي:

« La conséquence de ce classement bizarre autant que fantastique a eu pour conséquence de perturber la chronologie de la révélation… »[2]

ثم ما يلبث بعدها أن ينتقل إلى تعداد السور ليوصلا إلى مائة وثمان وعشرين سورة.

والذي يريد التعرف على تاريخ التاريخية في تطبيقات أركون على القرآن ومفهومه يجب منه تتبع المصدر الاستشراقي لديه، وخاصة فيما يخص كتاباتهم المعرفة بطبيعة القرآن وسيجد وجوده كثيفا، ولا يمكننا إحصاء الأمثلة لكثرتها، وثمة مواضع يحيل فيها إلى مصادره[3] من بلاشير وواط وغيرهما وأخرى يعرض فيها عن ذكرهم . لكن الشاهد في هذا العنصر أنهم أي المستشرقين وإن ذمهم أو أعرض عنهم فإنهم هم قاعدته في هذه القراءة التي قدم للقرآن والتي تنطوي على مفاهيم قبلية للقرآن ينطلقون منها قبل البدء ، ثم يقررونها في نهاية مطاف البحث والتطبيقات كما هو الحال لدى أركون، والتطابق بينهما يدرك دون جهد، ودراسته ستأتي بنتائج مهمة جدا وثرية، والشاهد في المثال هو الرجوع إلى الطبقات الأساسية لدراسة أركون أو المعالم التي تحدد مساره والتي لا يمكنه الاستغناء عنها بأي حال وكلها لدى بلاشير و تزيهر و نولدكه. ولعل هذه الحقيقة هي التي تدفع بأركون إلى الجانب الثاني من موقفه الذي يظهر فيه التردد وهو ثناؤه على المستشرقين للذي يدعوهم بالمؤرخين الوضعيين الذين لا يشك في كتاباتهم المصفاة من كل تحوير للواقع[4].

إن أعمال بلاشير كمثال عن المستشرقين من دون استثنائهم، لهي في كل الموضوعات والمقاربات لديه الطبقة الممتدة القاعدية التي أقام عليها أركون ما يسميه بالدراسات في حقل العلوم الإنسانية

---

1 -Introduction au Coran, p 136.

2 - Ibid, p 139.

3 -Lecture du Coran, p 84 P 86 ? 102 ? 104. ، الفكر الإسلامي وقراءة علمية، ص 20.

4 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 75.

والمناهج، حيث نشر على تلك الطبقة الاستشراقية قراءته مستمدا من الموضوعات بتفاصيلها ومقاربتها في حالتها الأولية ثم أقام عليها نفسه وصياغته التي تتجه نحو العلوم الإنسانية فيستعين بمصطلحاتها بمطابقتها مع أشكال وصيغ مناهج العلوم الإنسانية، فالبنية الأولى لدى أركون إنما هي نمطية استشراقية بحتة مستمدة من التراكم الاستشراقي الكلاسيكي وألبسها الحداثة كمظهر ونسيج لا يستطيع أن يصل إلى قلبها لأنه ببساطة لم ينبثق لهم ولا التفتوا ليكونوا قاعدة فيه، ولذلك كان من العسير على أركون إيجاد قراءة حديثة فعلية، فاعتمد الطبقة الاستشراقية ولم يختلف عنها في شيء...

ولعل مراجعة مسار أركون مع الفيلولوجيا التاريخية التي يطبقها ويمسك بها بقوة لتؤدي أغراضا منهجية له ثم يعود ليعلن تجاوزها، يثبت بشكل قوي أهيمتها لديه رغم تناقضه فيها ولدى كل من يريد تناول القرآن وفق قراءة مادية هدمية، ربما لأنه لم ينتج منهج يكافئ على المنهج ما دام علميا، فالتحفظ بالأساس على كيفية التطبيق وفرضه على القرآن و المطابقة بين القرآن وبين الكتب البشرية لملاءمته بالقوة مع التاريخية، كما أن ذم هذا المنهج لدى أركون لا يغير مبدأ أهميته لدى أكثر الباحثين وزنا في هذا المجال، فإن أركون قد حاول التمسك بالأسباب للعلوم الأكثر حداثة بين فروع العلوم الإنسانية غير أنه سيجد نفسه في مأزق لا مخرج منه، ففروع المعرفة الحديثة نافعة في مقصودها وتطبيقاتها التي لم تنبثق إلا من بيئتها ولم يهتم إلا بإرثها الغربي، بينما لا تنفعه في مقصوده الذي هو التراث الإسلامي إلا أن ينشئ تطبيقات يبتدئها من الصفر، وهذا مأزق آخر وجهود مضاعفة . بينما كانت الطبقة الأساسية التي أقامها المستشرقون على القرآن الكريم خاصة والتراث جاهزة من حيث موضوعاتها ونتائجها ولا يمكنه بحال تجاوزها رغم كلاسيكيتها، فحاول الجمع بينها وبين الحديثة، كما أن تطلبها الحتمي لديه هو جعله يعترف بأولويتها من خلال واقعة البحثي الذي يفرض عليه ما يعلنه من أهميتها بين الحين والآخر في مقابل ذمها ومن انتسب إليها من المستشرقين.

وفي المقابل نجد إدوارد سعيد فيما يذكر عن اختياراته المنهجية يثمن الفيلولوجيا كمنهج يستعمل في طلب الحقيقة رغم أنها تبدو الأقل إثارة والأقل حداثة بين فروع التعليم المرتبطة بالفكر الأنسني، كما أُهمل ذكرها في النقاشات التي تتناول أهمية الأنسنية في القرن الواحد والعشرين ، وأول ما يدلل به على أهميتها أن كان "نيتشة وهو الأكثر جذرية وجرأة بين جميع المفكرين الغربيين تقريبا خلال المئة وخمسين سنة الأخيرة، كان يرى إلى نفسه على أنه فيلولوجي أولا وقبل أي شيء آخر ، فحري أن يبدد هذا فورا أي فكرة مترسبة ترى إلى الفيلولوجيا على أنها لون من التعليم الرجعي...»[1] ثم يثني بكونها نظاما معرفيا اكتسب هيبة فكرية وروحانية وهي في التراث الإسلامي عرفت اهتماما باللغة « يبدأ بالقرآن كلام الله القديم ويستمر مع ولادة القواعد العلمية عند الخليل من أحمد وسيبويه وصولا إلى

[1]- إدوارد سعيد، الأنسنية و النقد الديمقراطي، ص 79.

نشوء الفقه والاجتهاد والتأويل...» [1] والشاهد في هذا السياق هو لامنطقية أن يبرأ أركون من الفيلولوجيا التاريخية رغم محوريتها في هذا النوع من الدراسات ولديه خاصة مع التحفظ على الكيفية والناتج، وهو ما يحيلنا إلى جانب مهم لديه في قراءاته وموجها لها هو الاعتبارات النفسية المتعلقة به وبقراءته القرآن وما ينج حول من مفاهيم.

ثانيا/ استخدام المناهج الإنسانية الحديثة وتضمينها في إنشاء أفكار التطبيقات وتطبيقها

تحاول هذه الدراسة - من جانبي - تتبع مقاربة أركون في ما يسميه " تشكل النص القرآني "، والتعرف على كيفية صياغية مفهوم للقرآن يتوتسم من خلال المراحل التي حددها لتشكل النص القرآني. ومن خلال المقاربة وفق المنهج المنتخب لكل مرحلة منها من مناهج العلوم الإنسانية الحديثة بما يتناسب وطبيعة تلك المرحلة التي يفترضها ويقررها ويقرر لها المنهج الذي يوجدها من خلاله ويؤلفها به. وهو لا يقف عند تأليف المرحلة وتحديدها وإعطائها كيانا تاريخيا محضا في انتظار أن يضيف له وجودا متعددا مع سماته، وينشئه من خلال إعادة إنشاء العناصر المتعلقة بالقرآن على النحو الذي توافق فيه مقولات العلوم الإنسانية، مثل ما يقدم فيه مجتمع النبي عليه الصلاة والسلام على أنه مجتمع لا يعرف الكتابة، مع أنه يعرفها، ليطابقه مع مجتمع شفهي ، لقرآن شفهي ، يختلف عن القرآن المكتوب في المصاحف نوعا وكما، مثلما يختلف المجتمع المتوحش عن المجتمع العليم، فيوفر عناصر دراسة أنتروبولوجية ويؤهله بتكوين عناصره وتمهيداتها لمنهجية بنيوية وقس على ذلك ..

(أ)/حقيقة الانتقال من التاريخية إلى المناهج الإنسانية الحديثة في التشكل

لابد من إبراز ما اشتملت عليه المقاربة من عناصر ومن مناهج أو أفكار بحث، فأركون قد ضَمَّن مقاربته توسعا في المصطلح الذي يعامل به القرآن من ناحية، ويفتح أمامه متاهات جديدة، ومن ناحية أخرى يتطلب توسعا في المنهج المعتمد والذي انبثق من التاريخية الكلاسيكية و هي الضرورية لتأسيس مقاربته حول القرآن، التي لا غنى له عنها فيما يتعلق به من مقاربة ومنها تشكيل مفهوم للقرآن، ينطلق من ماديته وأرضيته والمعبر عنها بتشكله نصا، كما أن هذا التوسع يحدث حتما كما اختاره له في ميدان العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها ، التي من خلالها يمكنه تحسين أداء المنهجية التاريخية بتصريف مخلفاتها، لأنها كما تبدو له كلاسيكية وفجة، ويحتاج كما هو معلوم لأن يظهر معظم بحوثه بمظهر أحدث يوصله بالمناهج التي من خلالها تبدو بحوثه طليعية ورائدة. ويتمكن من عملية الإقناع بما يبرزه من ظروف تاريخية ، أو يثوره من عوامل يعثر عليها من أجل القول بمادية القرآن ، عن

[1] - نفسه، ص 80.

طريق صياغة موضوعاته علميا بمناهج متخصصة أو قولبتها وملاءمتها مع اختصاصات العلوم الإنسانية.

(ب)/ العلوم الإنسانية والتوسع في مصطلح التشكل(الظاهرة القرآنية):

***/الأسباب التاريخية والنفعية:**

لقد أقام أركون دراسته القرآن على قاعدة تاريخية كثيرا ما يعلنها[1] ، وهو في الواقع رغم اعتماده عليها لا يعترف بها إلا من حيث كونها منهجيته معتمدة من قبل علماء الإنسانيات ، لتأتي في مقابل كل منهج يعترف بالدين ويدرسه، لتكون المعارض أو المناقض الذي جعل من مقابله قضايا أسطورية أو لاهوتية ويدرج فيه أركون كل دراسة تناولت السيرة ، ولهذا كل دراسة لم تفرض الدين أو تعاملت معه بنوع من الاعتراف وخاصة إذا كانت من غير المسلمين ، ومرد هذا المعيار الذي يعتمده أركون أن التاريخية دلت في أحد معنييها أن التاريخي يتعارض مع ما هو أسطوري أو تقديسي كما ورد في اصطلاحه في العلوم الإنسانية[2]:

« en premier sens , plus technique historiographique " ce qui est historique " s'oppose a ce qui n'est que mythe ou légende»

كما أنه يكتفي ويختص بالتعامل مع واقعية أو حديثية الموضوع ولا يزيد، ويطبق ذلك من خلال البحث في مصادره[3] ، وهذا بالضبط ما قام به المستشرقون بدءا وتدشينا من نولدكه في تاريخ القرآن ومصادر تعلم النبي القرآن ، والسعي لإثبات المصادر التاريخية وقد ركز على الأساطير وعلى المصادر اليهودية، وقد جسدت بالفعل تلك السلسلة إلى بلاشير وتلميذه أركون الحديثية والواقعية في دراسة القرآن ، غير أن هذا الواقع المنقوش في تاريخ الدراسات القرآنية الغربية منهجا ومدرسة والمكرر في دراسته، يريد أركون تغييره بلا تغيير فعلي ، فيقوم بتغطية ومحاولة إخفاء معالمه في مقارباته لأنه ادعى الحداثة والتحديث ويريد أن يظهر بأنه انبثق منها.

غير أن الأدوات العلمية الفعلية تخذله تماما، فالمفكرون الغرب لم يلتفتوا إلى غير إرثهم وفلسفتهم من أمثال فوكو أوبورديو أو ريكور أو غادامير وسواهم، ولم يخلفوا له ما يمكن أن يقيم عليه دراسة حديثة فعلية بتطبيق مباشر لمناهجهم على التراث الإسلامي، وهذا كلفه جهد الإسقاط والمحاكاة ، على

---

[1] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 246 وما بعدها .

[2] - Le dictionnaire des sciences humaines , historicité par jean groudin, p 570.

[3] - ibid.

اختلاف الموضوعات والأحوال ولا يمكنه ولو كلف نفسه - وهو لم يكلفها- أن يساوي أو يقارب بين الموضوعات المدروسة والمناهج والأدوات المطبقة عليها ، ليعطي دراسة قريبة من أن تكون سوية على منوال الغرب لا هجينة وغير متسقة كما هو الحال. فكان حاله كمن يقذف بالغيب من مكان بعيد، فالمناهج لا تتناسب مع الموضوع ولم توضع له وعليه أن يقولب عنوة مناهج العلوم الإنسانية الغربية والقرآن وموضوعاته سواء قبلوا الجمع والتطبيق أولم يقبلوا .

وفي المقابل كان إرث المستشرقين في الدراسات الإسلامية مهما ووافيا فيه جمع وجهد وتنقيب في التراث الإسلامي والإلحادي يصل إلى ابن الراوندي بل وما قبله [(1)]، و آراء الملاحدة القدامى مع المعالجة والإثراء الاستشراقي شكلت قاعدة مغرية ومقنعة ولا غنى له عنها، غير أن عيب كلاسيكيتها أو بالأحرى تخلفها وفجاجتها يحتاجا ن كليهما إلى معالجة ، مع حتمية الانتفاع البر اغماتي من قاعدة الموضوعات الجاهزة لديها، ولعل هذا ما دفع به إلى كسوتها بطبقة قشرية محاكية وليست فعلية، من العلوم الإنسانية الحديثة .

(ج) /مقاربة "الحادث القرآني" بين التاريخية والانتقال إلى المنهجية الحديثة:

لقد بدأ أركون دراسته القرآن باعتباره حادثقرآنيا بتطبيقات تاريخية محددة، أضاف إليها بتنظيرات لفظية من البنيوية، كالإشارة إلى المجتمعات المتوحشة وفكرها في مقابل الفكر العليم [(2)]. ثم ازدادت نسبة دمج المقاربة الحديثة من التخصصات الإنسانية المختلفة ومحاولة منحها صيغة تطبيقية، ولكن ذلك يأتي دائما بعد تأسيس الموضوع وتقعيده من الدراسات الاستشراقية، وعينات هذه التطبيقات كثيرة وهي اعتراضات أو موضوعات تتعلق بالقرآن منحَها تغطية منهجية حديثة إن لم تكن كلها .

الأمر ذاته طبق على الأدوات والمنهجية المستعملة سواء كانت إسقاطات لأسماء مناهج وعلوم الأنتروبولوجية والفينوميونولوجيا والألسنيات، وليس المقصود الإقرار بعملية التطبيق ودقته المنهجية، بل إثبات وجود صور أو شكل عنه نحتاج إلى نقد وهي قابلة له من حيث وجودها ، ومن حيث جميع مكوناتها، وإلى جانب المناهج والآليات العامة هناك أدوات منهجية يمكن وصفها بالجزئية أو الفرعية؛ كتكريس وإمضاء مصطلحات العلوم الإنسانية في ا ختصاصاتها المختلفة بتطبيقها على القرآن وعلومه، لتعطي دلالات ووظائف وتنتج مفاهيم وعقائد جديدة ولا يفي بها إلا التفصيل والاعتناء بدراستها في خصوصياتها و إفرادها وستعطي حتما نتائج في غاية الأهمية كما ستكشف عن خطورة

---

[1] - انظر الآراء التي يتركز عليها أركون عند القول بعدم اكتمال القرآن وأمثاله والذي قال به المستشرقون ومصدره ابن الراوندي، وملاحدة القرون الهجرية الأولى في الانتصار للقرآن للباقلاني .

[2] - الفكر العربي، ص 30.

في تفعيلها، تردنا إلى سبب اختيارها كآليات ، وإلى سبب تطبيقها على القرآن وإلصاقها قسرا به ، وبالتراث الإسلامي، وأن لا شيء من ذلك كان عفويا أو اقتضته الضرورة العلمية الفعلية قط !

أعطى أركون تغطية دراسية للحادث القرآني في فصول مكررة من كتبه تكاد أن تكون متطابقة ومن خلال المقاربة الحديثة تتركب فيها أنواع المقاربات منها الألسني والفينومينولوجي والأنتروبولوجي والاجتماعي وتعدد لاينضبط..

***/المقاربة الحديثة للحادث القرآني، التركيب وتعذر الفرز:**

ضمن هذه المقابلة (المتعددة أو المضاعفة) استعمل أركون مصطلح " الظاهرة القرآنية " لين حو بمقاربته على القرآن مناحي أخرى أحدث يوسع من خلالها الدراسة ويعطي فهوما جديدة بعد أن يؤكد المرتكزات التاريخية التي يبنى عليها كل دراسة له ويصرح بذلك وهو في سياق إزالة لبس حصل لقارئه حين حسبوا من استعمال مصطلح الظاهرة القرآنية أنه سيقارب القرآن من دون إسقاط قوانين التاريخية عليه، ثم فقط يسقطها على ما بعده ، فبين لهم بأن العكس هو الصحيح « عند ما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية، فهم قرائي عموما أني اتخذ موقف إيمانيا تقليديا لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشري وأنه يتعالى على التاريخ كليا، واعتقدوا أني أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخي الحديث، وأني سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية باعتبار أن هذه الأخيرة معنية بشكل أكثر مباشرة بالتاريخ أي أنها نتاج الاستراتيجيات الإيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين، وقالوا إن أركون يريد إن ينزع كل صفة تاريخية على القرآن لكي يسبغها فقط على ما حصل بعدئذ أي على الظاهرة الإسلامية، إنهم في الواقع فهموا الأمور بعكس ما هي عليه وفهمهم الخاطئ لكلامي يقدم معلومات عن طريقتهم القديمة في التفكير أكثر مما يعطي معلومات عن كلامي»[1].

***/جديد المقاربة الحديثة للظاهرة القرآنية وإضافلتها فوق الحدث القرآني :**

في الواقع ليس من الواجب على أحد من الباحثين أو القارئين لأركون أن يسلم بأنه فعلا يقوم بمقاربة حديثة تتجاوز التاريخية حيث يتناول القرآن ظاهرة في مركب (الظاهرة القرآنية) وهو مقيد كليا بالتاريخية، فهي أي التاريخية تتحكم بمقاربته (الظاهرة القرآنية) وفق النمط الحديث اسما لا فعلا، ومنذ بدايتها وقبل إنشائها مقاربة مستقلة يقرر بأنه سيرتكز على تاريخية القرآن وحدثيته، وإذا كان أساس الدراسة وهدفها نفسه هو التاريخية فأين تمكن حداثة المقاربة في الظاهرة القرآنية ؟ وما هي المناهج واختصاصاتها التي شاركت في إنشاء مقاربته ؟

---

[1] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 185.

يصر أركون على أن مقاربته القرآن في الظاهرة القرآنية تختلف عن مقاربة المستشرقين وأنه يختلف عنهم في كونه يعتمد فيها منظورا إبستيمولوجيا، وأنه من خلال موقفه المعرفي ذاك يخوض معارك مزدوجة بعضها مع المستشرقين الكلاسيكيين، وأنه شابه فيها فوكو وهابرماس وبورديو في معركتهم مع الفلسفة الوضعية في الغرب، ويقتضي هذا المنظور دراسة للقرآن تتجاوز حالته وخصوصيتها، بل ورفض الخصوصية، مع استبدالها بتسوية له قسرية مع كل كتاب ديني، وفي دراسة نقدية لها جميعا وللأديان بمعاملة موحدة ومنهج يطابق بينها عنوة .

غير أن التطبيق العملي لهذا الوعد الإبستيمولوجي والانفتاح غير المعهود في مقاربة القرآن كظاهرة، والذي يسوقه أركون ضمن عمل دعائي منظم ، يعود في دورة حتمية إلى مقاربة القرآن الحدث وإلى الفاعلين الاجتماعيين كما هو الحال في المقاربة التاريخية لا يخالفها ، ولا يستطيع أن يبرحها، ورغم ما يحاول إثارته من عوامل يقدمها كأبعاد متعددة الاختصاصات يقول فيها بأنه كان يهدف إلى تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن بالتركيز عليها في تنوعات أبعادها اللغوية والسيميائية والسوسيولوجية والنفسية والأنتروبولوجية باعتبارها وحدات يشتمل عليها الخطاب القرآني ، إلا أنه لا يفَعِّل تلك العوامل بشكل جدي، وعند المحل العملي تجده يلتجئ إلى التاريخية باعتبارها المنهجية الفعلية الوحيدة في تطبيقاته وهي محور وعليها مدار كل مقارباته كما يتضح في قوله « ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ.. ». ويعود صراحة لمقاربة الحدث وفق منهج صلب، كان هو الأصل في الدراسة، ويركز على شخص النبي عليه الصلاة والسلام، ومحاولة تناوله مسندا للخطاب الشفهي للقرآن: « هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية لفاعل اجتماعي يدعى محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما أي حتى وفاته »، ومع أنه يتحدث عن النبي بصفته فاعلا اجتماعيا،وبالجهالة لا يجد حرجا في الادعاء بأنه لم يهدف إلى خلع التقديس عنه ولا نفي البعد الديني عنه ! مع أنه حقق كليهما !

المبحث الثالث: المقاربات الألسنية السيميائية؛

الحادث القرآني:

قدم أركون مقاربته للقرآن الكريم كنوع من المقاربات اللغوية الألسنية التي يجريها في كتابه الفكر العربي، يوصف فيها القرآن ويقاربه بـ "الحادث القرآني"، وكتابه ومقاربته كلاهما من أول ما أصدر وقارب، والبحث مركز على القرآن جملة وتفصيلا، وعنوانه ومصطلحاته تنبئ عن تناول ألسني ولغوي حيث يشرح العنوان وهو"الحادث القرآني" بأنه "ظاهرة لغوية وثقافية ودينية" وبأنها « تقسم المجال العربي إلى مسارين : مسار "الفكر المتوحش" بالمعنى الذي يحدده (كلود لي في ستروس)، ومسار الفكر العليم»[(1)] وككل مقاربته لا يلبث أن يمزج تناوله اللغوي بتناول تاريخي وأنثروبولوجي لينتقل به إلى البطون واللهجات والثقافات الشعبية والرؤى الأسطورية المتعايشة في المجتمع العربي.

إذا حاولنا أن التعرف على الدراسة اللغوية في مقاربته، مع أنها في الأصل لغوية لكن طغى عليها التناول التاريخي، فإنه يقيمها على "تحديد لغوي لمفهوم كلام الله"، ويقرن هذا الركن بمحاولة إنجاز "تاريخ انتقادي للنص الذي وصلنا باسم القرآن، مع دراسة "دلالة وظيفة النبوة".

***/ أركان المقاربة اللسانية من خلال الحالات القرآني:**

تتمثل أركان مقاربة الحادث القرآني في جوهرها وهو المقاربة اللسانية في مقولات محددة حول القرآن، وتتناول جوهر تعريفه وجوهر معناه، ثم في كيفية معاملته تبتدئ من وضعيته المادية والتي تتيح التصرف فيه، حين يصنف ضمن "النص القرآني وضمن الظاهرة اللغوية والثقافية والدينية بين فكرين متوحش وعليهم".

أما تلك **الأركان** فيمكن أن نحصر منها ثلاثة ؛

أولها : <u>إنجاز طبعة انتقادية للنص القرآني</u>، تتمثل في دراسة متعددة الاختصاصات أبرزها اللغوية والتاريخية وهي تتوجه أساسا إلى خصائص القرآن الأولية والأولى.

وثانيها: <u>التطلع إلى مراجعات إجمالية للقراءات القرآنية</u> المختلفة طبعا لأنه يحددها بالقراءة بالمعنى اللغوي الحالي والمتصلة بالنص منذ ظهوره، أو ما يسميه <u>بالقراءة التزامنية</u>.

ثالثها: <u>وضع اعتباري للقرآن ووصفي ينبئ عنه تعريف القرآن لديه</u> ، تعريفا يقترن بتاريخ متأخر جدا، يجعله أركون أبعد عن نزول القرآن بأربعة قرون، ولا يخفى على أحد ما في هذه الإضافة

---

[1]- الفكر العربي،ص28.

الخطيرة من الدلالة على كل مستوى يتعلق بمصداقية القرآن أو سلامة السند الذي نقل به ناهيك عن مصدره، أما التعريف فهو الآتي: « القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 10/4 وان جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي» [(1)]، وثمة إجراءات كثيرة مفهومية ووظيفته ضمنها تعريف القرآن حين نقله من أن يعرف بصفاته وبخصائصه من انه كلام الله المتعبد بتلاوته إلى تعريفه بأنه ينهض بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي فنقل من طبيعته إلى طبيعة أخرى يدلنا عليها التعريف الذي نجده يخلو تماما من نسبة القرآن الله تعالى بأي شكل مع أنه المتكلم به سبحانه،ولا يقرن الكريم بأي موضوع غيبي، وإنما يشكل تعريفه من مكونات مادية كالنصوص والإملاءات ثم من النسبة التاريخية التي يقيمها بديلا عن نسبته لله ولمتعلقاته الغيبية كالنزول والوحي وسواهما...

والعمل الانتقادي الذي يتوجه به إلى القرآن تحت مقاربته وتصنيفه كحادث قرآني في شقه اللغوي أو الألسني ينقله من كونه كلاما إلى كونه نصا، ومع ذلك يتمهل في مضيه هذا ليحترم ما قرره مرجعيته العليا في هذا الشأن فيورده مستشه دا ومقرا: « كان (رينان) يقول، مثلا، ولكن القرآن كان كلاما من قبل أن يكون نصا» ولذلك فهو يريد من خلال التاريخ الانتقادي للقرآن أن يعيد ما أسماه بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على (محمد) باسم التنزيل أو الوحي[(2)].

فالطبعة الانتقادية – كما يبين – جانب لغوي و آخر تاريخي، وهو إذ ينادي بها فإنما يريد إقرار ثوابت جديدة بقوة المقاربة اللسانية وبقوة المقاربة التاريخية ليقتلع بها يقينيات وحقائق في طبيعة القرآن. ولأن هذا الجانب يتناول المقاربة اللغوية فإنه يريد بها التأسيس بواسطة القواعد اللسانية للقرآن بكونه "موضوعا لغويا" ليخلص إلى حملة إجراءات تعيد النظر في كونه كلاما لا يمكنه أن يقلد ومن ثم وعطفا على ترتيب المسائل الأركان التي أسس بها لمقاربته اللغوية فإن اعتبار القرآن موضوعا لغويا ثم دراسته مفهومه كلام الله وتعريفه وفق الاعتبار السابق هو خامس الأركان، وأما سادسها امتناع تقليد القرآن: ولعله هو الأهم في المقاربة على الإطلاق، وهو الذي يخلص إليه من مقاربة جديدة للقرآن الكريم الذي وصفه قائله عز وجل بقوله: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) [الإسراء:88] وهي الآية التي استشهد أركون بجزء منها بعد أن نقل عن العرب زمن البعثة رضوخهم لما أسماه « بالشكل الخارق وللكلام المبلغ باسم الله »[(3)].

[1]- الفكر العربي،ص32.
[2] - نفسه ،ص30.
[3] -نفسه،ص33.

وفي هذه المقاربة يهاجم أركون ما ثبت تاريخيا وعلميا وصار حقيقة بكل المعايير، وهو عدم قدرة البشر على معارضة القرآن والإتيان بمثله، حيث أن الله عز وجل في كتابه لم يخاطب العرب والبشر جميعا الإنس والجن في شأن القرآن بغير أن تحداهم أن يأتوا بمثله فكان ذلك أول ما يثبت طبيعة القرآن غير البشرية ولو كانت لا استطاعوا العارضة كما حصل في كل الكلام من شعر ونثر، ولكن لأن كلام الله فطبيعته لن تكون بمتناول البشر لنذرك أو يقلد. وتلك المرحلة استدلالية تضمنها القرآن وبقيت مفتوحة ومثبتة وإيجابية تمتنع عن النقص ولم يعترض عليها المشركون زمن النبي علي ه الصلاة والسلام والذين يمثلون طرف المربع السيميائي الذي يعتمده أركون ويوظفه ولكنه لا يأخذ منه إلا ما يوافق اعتراضاته هو من بين اعتراضاتهم ولكن متى ما لم يوافقه منهم موقف معرفي أهمله وسكت عنه.

إن الواقع التاريخي يشهد أن الكفار لم يعترضوا أو يكذبوا في عدم قدرتهم على أن يأتوا بمثل القرآن، وقد كانوا أعجبوا به حتى وصفه بعضهم بأفضل مما وصفه به المسلمون، ولكن أركون يوظف اعترافهم ذلك في دعم ما يسميه بالمدهش والخلاب في القرآن، ليركز على المجاز في القرآن ويثبت به مقاربته في إثبات الخيال والأسطوري فينقل القرآن من حال إلى حال، من حال علمي يتمثل في طبيعة كلام مغايرة لطبيعة الكلام البشري نتج عنها استحالة أن يأتي البشر حتى فصحاؤهم بمثله، وثبتت الحالة أدبيا ولغويا وتاريخيا فيرد أركون كل ذلك وكل الدراسات التي تناولها اللغويون والمتكلمون، ويصفهم جميعا بالمصادرة وبالفروض المسبقة، وينقل تلك الحالة إلى وضع نقيض هو كونها حالة خيال تعود لبنية القرآن الأسطورية التي أنتجت ذلك المدهش والخلاب.

فيتهم أركون اللغويين والمتكلمين الذين تناولوا أبواب الإعجاز بأنهم استخدموا « ثروات النقد الأدبي لغرض العقيدة الشهيرة القائلة بأن القرآن لا يمكن أن يقلد، وإذن فهو معجزة »[1] ثم يقفز على كل المعطيات المتعلقة بهذه الخاصية والحقائق التي أقر بها قبل محولا العجز عن المعارضة وهو حدث وحكم تاريخي وعلمي إلى مصادرة، ويعتمد مقاربة لسانية وهي غير محددة هنا تماما ولا معرفة ولكنها أشبه بورقة يستنجد بها ويسميها بالمكتسبات الجديدة في اللغويات حتى يمنع قبول رضوخ معاصري محمد كما يقول لاستحالة معارضة القرآن.

أما الإجراء الذي يعتمده من المقاربة اللسانية هو كون الطرائقية اللغوية الحالية لها قيمة تطلع فكري حيث أنها تنفي تدخل أية مصادرة مسبقة كلامية أو فلسفية.

---

[1]- السابق،ص33.

وهو طبعا لا يورد أي دليل ولا توثيق لما يخبر به من فروض ومقولات يقدمها كنظريات علمية يستدعي من خلالها سلطة علمية غير موثوقة ليلغي بها حقيقة تاريخية ودينية عادلة ويغمطها ويتخذ مدخل نزع المصادرة ليلغي ما تقرر وعرف ليعيد الوضع إلى نفي للعلم السابق بحجة جعله مفتوحا.

ومسألة عدم تأتي القرآن للمعارضة والتقليد من قبل البشر والتي يجتهد "أركون " في نفيها، قد تناولها في أكثر من موضع في كتبه، وفي حواراته وأكثر ما يرد به استحالة معارضة القرآن هو منع اللغويات الحديثة أو الألسنيات لكل مصادرة والقول بأن القرآن لا يؤتي بمثله مصادرة في نظره تدخل ضمن أنساق إيديولوجية، ومن ثم فهو يرد باللسانيات والسيميائيات لكل ما يعده ويصنفه كمصادرة، كما ورد في ندوة شارك فيها تناولت هذه المسألة من بين ما تناولته.

ثمة مقاربة لسانية أخرى لأركون يوظفها في مناقشة ما يسميه بالثيولوجيا المتعلقة بالقرآن، ويود معاملته من خلال عده نصا وحدثا واقعيا وهي من المعاملة الألسنية وفق مبادئها التي يريد بواسطتها استيعاب ما يجده عقبات أمام تناوله القرآن بالشكل الذي يطمح إليه، فيتجاوز مشكلة أنه لا يمكن تقليده ومشابهته، وأنه آية لا تتأتى للبشر، وهي إشكالات ومراحل لا تتخطى بأي حال ما دام في منهج الدراسة مقاربات تعتمد العقل، وعدم إمكان المعارضة هو المفتاح الأول، والأساس لسؤال هو"هل القرآن كلام الله؟ " وهو جوهر المسائل كلها حتى عند "أركون" وإن اجتهد في تغطيته والمقاربة المقصودة تتعلق بدور الباحث الألسني في الكشف عن آليات إنتاج المعنى في القرآن وهي الخاصية التي يتمسك بها أركون بشكل ضمني، وهي في مضمونها تنسجم تماما مع رفضه ما أسماه بالمصادرة وهي عدم تأتي معارضة القرآن للبشر، وتجيب عنها صراحة. ذلك أن للكشف عن آلية إنتاج المعنى في القرآن يوفر حلولا لمشكلات كثيرة فيقول: « ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس في النفوس مستندة في ذلك إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي. نقول ذلك دون أن ندخل في متاهات التيولوجيا، ودون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء.

إن القرآن يتجلى كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه. ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكل هذه الآلية المنتجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكرة الإسلامية (الإسلام) »[1].

---

[1] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص284.

عند تفكيكنا لجمل هذه الفقرة التي جاءت في هم له يتعلق بوعي المسلمين، تعرض لنا الأسس التي يتناول من خلالها القرآن الكريم " ليس ككلام آتيا من فوق " إلى ما في الجملة من إيحاء التهكم بالغيبي والعلوي والمفارقة، وغنما كحدث فيزيائي مادي، ثم كخطاب ونص له بنيته ثم له آلية تنتج المعنى، - وكم يشبه هذا الوصف الأشياء الميكانيكية والآلات ! -، وتلك الآلية المنتجة للمعنى ينتظر من باحث الألسنيات أن يكشف عنها وإن أشار إلى الاستفادة من كشفها في معرفة ما يتعلق بوعي المسلمين إلا أن كشفها لا يقف عند ذلك الحد وحده بل يتجاوزه حتما إلى كيفية تشكل النص ثم تقليده ربما ! والواقع الذي تبينة المقاربة اللسانية عند أركون أنه يعلق على ذلك التخصص (أي اللسانيات والسيميائيات) آمالا كبيرة قاعدة في تجاوز كل (العقبات) كما يراها والتي تعطي للقرآن خصوصيته المتأتية من كونه كلام الله.

المبحث الرابع:المصطلح بين اختصاصاته لدى أركون، ودلالته على مفهوم القرآن

لا شك في أن العنوان المعتمد هنا لم يأتي ليدل على كم من دراسة متكاملة تستوفي المصطلح بشكل كامل لدى أركون، فهذا لا يتسع له عنصر ولكن المراد هو تقديم بعض الأمثلة من المصطلحات والتعبيرات التي استعملها أركون في تعامله مع القرآن لتدل على مراده منه، وعلى ماهي ته، واللهجة التي يتكلم بها عنه كما تحدد ماهيته فهي تكشف عن منزلته في دراسته وهو موضوع تطبيقاته لديه لتبيت ما حقيقة التطبيقات وفي أي اتجاه تسير وما دورها وهل وظيفتها وهدفها هو الارتباط بالحقيقة. بحثا وطلبا وتوصلا أم لها أهداف مادية سلطوية قدمت في صيغ علمية.

تشترك في هذه المقاربة الخاصة بالمصطلح أطراف عدة منها المقاربة الفيلولوجية التاريخية التي اعتمدها في دراسة القرآن من خلال المناهج في العلوم الإنسانية لينتج له قراءة يكون مفهومه فيها هو أهم ما تدل عليه فالذي يعيننا بالدرجة الأولى هو كشف مفهوم القرآن في مصطلح أركون بدءا من منهجيته التاريخية، ثم عند توسعه من خلال العلوم الإنسانية الحديثة... مع محاولة التعرف على اشتغال أركون على المصطلح وامتيازاته فيه، ثم توظيفه المصطلح واشتغاله من خلاله على انتقاء الدلالات والمعاني التي يضيفها على القرآن وأنواع الإجراءات التي يفعلها في حق القرآن...

(أ)- المصطلحات وعملها في تشكيل مفهوم القرآن:

المصطلحات التي اعتمدها أركون كثيرة، ومن أكثرها اعتمادا ونسبة للقرآن وكثافة حضور: تشكل النص القرآني الحادث والحدث القرآني ، ثم توسع فيه من خلال الظاهرة القرآنية، النص القرآني، الخطاب القرآني، الرواية الر سمية، المدونة النصية الرسمية المغلقة و النهائية، القرآن الشفهي والكتابي، تاريخ القرآن ظهور القرآن، أم الكتاب، الكتاب المقدس، الكتاب العادي، النص التأسيسي الأول، المجلد الذي يدعى المصحف... وهلم جرا من مصطلحات ونسب، ما هذه التي ذكرت إلا نماذج عنها فقط، هذا فضلا عن اللهجة التي تتحدث بها عن القرآن وهذه تظهر في الجمل والسياقات التي يكتب ويعبر من خلالها.

منظومة المصطلحات، أنواع المصطلحات (L'élaboration):

لقد فعَّل أركون منظومة مصطلحات تعامل مع القرآن منذ بداية تأليفه في هذا المجال أي منذ أربعة عقود وأقدم المصطلحات لديه هو المعتمد عند شيوخه من المستشرقين وهو كما سبقت الإشارة إليه مصطلح (élaboration) وينسبها غالبا للمصحف (élaboration du Muhaf)[1] وهي النسبة المدروسة بحيث توفر تفادي نسبتها للقرآن مباشرة، ولكن المصحف يشتمل على القرآن وهي عقيدة

---

[1] - Lecture du Coran, Introduction p X.

المسلمين، وليس ثمة ما يحترز به فيها مما ينسبه للقرآن الذي يشتمله المصطلح تلقائيا، فتدل على القرآن ويظل مدلولها في الأذهان عالقا، ولا يخلو هذا الأمر من وظيفة دلالية مفهومية بوصف أحذ المتقاربين بصفة لا بد أن يتلبس بها الآخر، فتلزم إما بأن نقرر بعدها بأن ما في المصحف ليس هو القرآن، أوبأن الإعداد قد شمل القرآن، أما في النصوص العربية فإنه يعبر مباشرة بتشكل النص القرآني أو بتشكل القرآن[1].

أما ترجمة مصطلح élaboration عند مراجعة أن أي قاموس وحتى في عرف استعماله تعني الإعداد والتهيئة والتحضير والتكون والعمل الذي ينجز في زمن ويحضر من أجزاء [2] لكن بشروط الترجمة لديه تخضع لشروط أهمها مخاطبة القارئ بحسب طبيعته، وتجنب ما يعبر عنه (بلاشير بحساسية المؤمنين) وكذا تجنب الألفاظ المناسبة غالبا واللجوء إلى ما يشبهها في المقدرة على أداء المعنى مع شيء من التغطية والحجب للمعنى الوظيفي الحقيقي المقصود لديه وهو ما وفره مصطلح تشكل النص القرآني، ولذلك ربما كان من الأدق التعامل مع مصطلحاته الأصل التي أنشأ بها الكلام لا التي تم تعديلها بعد الترجمة هروبا من نفور المسلمين، وكيفت حسب المقتضيات لأن المصطلحات الأولى في لغتها أقر بطريقا إلى المعنى ووظيفة المعنى الذي يتعامل به مع القرآن، ومنها نستمد مفهومه لديه.

لقد استعمل مصطلح "élaboration" في مجالات بحث كان أول عنوان تناولته حول القرآن وانخرطت فيه هو"تاريخ القرآن" وقد كان ذلك مع سلك المستشرقين الذي تخصص في القرآن واستثمر بلاشير وهو الحلقة التي قبل أركون وهي الأخيرة لحد الآن وأول طرفها وهو صاحب المشروع "تاريخ القرآن" تيودور نولدكه، وإذا كان نولدكه قد عنون مشروعه بتاريخ للقرآن، فقد تطلع

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45.

[2] -انظر الكلمة أعلاه في القاموس: فرنسي – عربي لمؤلفه سهيل إدريس، ص 443. أما اللفظة في المعجم الفرنسي Larousse فهي كالآتي:

Elaboration = action d'élaborer : composition, construction, préparation : élaboration d'un système. Elaborer : rendre assimilable. Préparer par un long travail. P 346.

وكذا عند مراجعة مرادفاتها:

Préparer avec soin = concevoir, élaboration action d'élaborer, de réfléchir longuement à quelque chose. P 151. (Le dictionnaire de poche).

أركون إلى طبعة محققة للقرآن [(1)]، وتاريخ انتقادي للنص القرآني أو كما كتبها هو قبل الترجمة Histoire critique du texte coranique [(2)]، والذي يعيننا من جملة هذه المصطلحات وخاصة l'élaboration هو التعرف على ما تلصقه بالقرآن من مفاهيم ومعان حين تسند إليه، مما لطفت ترجمتها إلى التشكل وهو بدوه مصطلح قابل للتشكل وله مرونة كبيرة، إذ يمكن توظيفه ليدل على معان ومقاصد متعارضة ومتناقضة وله دور هو إمكان التخفي وراءه كثرة المقاصد التي يمكن أن يحمل رغم تباينها... وهو ما يقوي حضور إستراتيجية فكرية بآليات عميقة تبدأ من المصطلح ثم يتعامل بها مع الإسلام والمسلمين ومقدماتهم.

أما معاني اللفظة فهي كما تدل باللغة المباشرة على الإعداد والتحفيز والتفكير الطويل، كما جاء في شرحها، وعلى العمل الذي ينجز في زمن ومراحل متعاقبة ويحضر من أجزاء [(3)]، تدل كذلك بالبداهة على تاريخية القرآن وعلى أرضيته وتختفي أو يلغى بالأحرى، منها كل ما يدل على النزول وبالقدر ذاته توفر الهروب من تلك الدلالة بأنها لم تتوجه إلى إشكالية النزول، وهي تعلن البشرية بقوة من دون أن تصرح بلفظها وتكرس التاريخية من خلال المصطلح وهو أوضح مثال على أرخنة القرآن بالقوة.

إن هذه المصطلحات محملة بدلالات قبلية ومفاهيم مسبقة تتجاوز دلالات الألفاظ لتدل على مناهج وتوجهات فكرية بحالها، ثم تلقي بحمولتها تلك لتلقيها على مفهوم القرآن، بما في الفعل من العنف والقسر والفرض اللاعلمي، لأنه لا يحتاج ولا يكلف نفسه أن يثبت المرحلة المنهجية أو الاستدلالية التي تخول له إلصاق مصطلح مغرق في التاريخية بالقرآن بقرار من ذاته ، ينقله إلى التنفيذ مباشرة ودونما مراجعة، وهو فعل يدل على بسط السلطة على القرآن والاستيلاء على تقديمه والتعريف به لا على البحث العملي، وهذا من أبرز سمات المنهج الاستشراقي في دراسة القرآن والتراث الإسلامي عموما.

وقائمة المصطلحات كلها لديه تشترك على كثرتها في تكريس المنهجية التاريخية عن طريق دلالاتها المسبقة عليها وفرضه بالقوة كمصطلح الحادث والحدث القرآني [(4)] الذي يربط به القرآن بواقع ه حتى يصير مفهومه يحيل على انبثاق من ذلك الواقع غير مفارق له بأي حال من الأحوال، أو يجتهد في

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 44، 45.

[2] - La pensée arabe, p 12.

[3] - انظر الشرح السابق.

[4] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص256 .

عزل القرآن عن مصدره من خلال تخليصه والتخلص من مناقشة مصدره غن طريق نسبته إلى التاريخ والأرض بكل الأشكال ومنها استعمال مصطلح ظهور القرآن[1].

(ب)/إجراء إعادة التعريف بالمصطلحات:

وأثناء تطبيق المنهج التاريخي لا تقف الإجراءات المنهجية لدى أركون بالاستعمال المباشر للمصطلحات المكرسة التاريخية والإسقاط القسري لمضامينها على القرآن، بل إن إجراءاته يحتاج إليها في أن تطال إعطاء تعريفات لمواد لغوية في غاية الأهمية والقدسية ولكن على وفق منهجيته التاريخية المادية، فينتقلا أو يقتلع معانيها ليستبدل بها أخرى ناتجة عن صياغته ذات الإيحاءات السلبية حول المصطلح الأصل، كتعريفه أم الكتاب بالنموذج المثالي الذي يحتوي على كلية كلام الله السرية والمجهولة التي لا يمكن التوصل إليها [2] ومثله تعريفه القرآن بما لا يصح بحال: « القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل غليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 4/ 10 وأن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي»[3] ، وهو تعريف يخلو من كل محددات القرآن ! هذا، فضلا عن تخصيصه دراسات طويلة لإعادة التعريف بلفظ إسلام [4] ومسلم في القرآن وخصها بحيز وجهد كبيرين لمحوريتها" ، ثم اقتباسه من دراسات زملائه في الحقل والمنهج تعريفات لمعنى "رب العالمين" التي توصلوا إلى معنى لها تاريخي هو"رب القبائل" ، كما اكتشف أركون وفق منهجه هذا دائما أن العقل الوارد في القرآن ولدى المسلمين هو عقل لا يعقل ولا يفكر ولا يقوم بأي عمل من جنس اسمه وإنما هو يربط نقط لا غير! وقد سبقت الإشارة إلى هذا الموضوع.

لا شك في أن إعادة التعريف بمصطلحات أصول كهذه هي شطر العمل المنهجي الذي يقوم به أركون في أرخنة القرآن، فالاستيلاء على هذه المصطلحات ومعانيها يقطع له مسافات طويلة نحو مراده، ولعله الأمر الذي دعاه إلى العدول عند إنشاء أو إبداع مصطلحات خاصة به إلى تحويل المصطلحات التي كانت الأمثلة السابقة عينه منها، كما أن إطلاق التسمية المادية المعجمة وهي : «المدونة النصية الرسمية المغلقة للقرآن» [5]، و"المجلد الذي يدعى المصحف " وليدل لا على القرآن بل على أنه مغاير ومباين له، وغيرها من الإطلاقات لديه تقودنا للحديث عن لهجته في معاملة القرآن

---

[1] - قضايا نقد العقل الديني، ص 283.

[2] - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 50.

[3] - الفكر العربي، ص 32.

[4] -قضايا في نقد العقل،ص91.

[5] - نفسه، ص188.

تاريخيا كنوع من الخطاب حول القرآن له دلالته ووظيفته، ثم انطلاقه من المصطلحات التاريخية ليقوم بالتوسع فيها ضمن العلوم الإنسانية وباستعادة مناهجها الحديثة ثم وظيفة المصطلحات التي يعتمدها بالدرجة الأولى.

لقد طبق أركون مناهج تكلم من خلالها عن القرآن أو تذرع بواسطتها ليتكلم عن القرآن بالتجرد من كل الأخلاقيات التي تعارف عليها البشر عند الحديث عن الكتب الدينية والسماوية ؛ تارة بحجة المسافة النقدية ، وأخرى بالتخلص من اليقينيات. لكن هذه الخاصية ولو أنها اتسمت بالاختصاص العلمي لما تجاوزته وذرايعته إلى لهجة مطردة عند تناوله القرآن، والشاهد في هذا التوقف عندها هو كونها تصبغ الدراسة به جوم على الدين يصل حد الانتقام والحط منه وتشويه القرآن ونسبته صراحة إلى العنف بل والإرهاب ! يقول وهو يتحدث عن الآية الخامسة من سورة التوبة : « ونلاحظ اليوم أن المسلمين المسالمين يجدون أنفسهم في وضع حرج جدا بسبب هذه الدعوة الصرحية التي يطلقها القرآن لقتل جميع المؤمنين بتعددية الآلهة أي المشركين الذي يرفضون التخلي عن دينهم واعتناق الدين الحق: أي الإسلام. وبما أن المسلمين الهادئين المسالمين لا يستطيعون إنكار صدور هذا الأمر بالقتل عن القرآن ذاته فإن الكثيرين منهم يتحاشون عادة الاستشهاد بهذه الآية المحرجة لهم...» ثم يواصل قول ما شاء في سبل من التزوير وخلع كل معنى في القرآن عن سياقه، حتى يجعل من الآية السابقة دليل مشروعية الإرهاب في الإسلام حين يقوم عنها بعد أن يذكر بأن من المسلمين من يسميها آية السيف؛ «... فهي التي تخلع المشروعية الإلهية على كل تفجيراتهم في الداخل والخارج، ولذا فإنهم رفعونها عاليا بقوة كشعار مقدس لخلع المشروعية على الجهاد ضد المعتدين على أرض الإسلام وعلى الإسلام ذاته. أما المسلمون الهادئون فإنهم "يعذبون" النص إذا جاز التعبير أو قل يحرفونه ويتلاعبون به في التأويل لكي يثبتوا أن الإسلام هويدن السلام والتسامح وليس دين العنف والإرهاب (إنهم يستخدمون الآيات المسالمة جدا لكي يبرهنوا على ذلك من مثل: وإن جنحوا للسلم فاجنح لها... الخ). وهم يقولون لك بأن الجهاد (أو الحرب العادلة) ليس فرضا شرعيا على المؤمنين إلا في حالة لدفاع الشروع على النفس أوفي حالة انفراط عقد التحالف بين العشائر والقبائل...»[(1)].

(ج)/اللهجة في سياقات المقاربة الحديثة

لقد ذهب أركون في هذا الموضع وفحواه يتكرر كثيرا لديه حيث ينسب الإسلام إلى الإرهاب وأنه يستمد مشروعيته وتوجيهه من النص التأسيسي الأول الذي يقصد به القرآن. وهو إذ يوجه انتقامه من سورة التوبة وخاصة من الآيات التي تدين النفاق والمنافقين وخيانة العهود والمواثيق فإن سياقه متعدد المناهج والأه داف، يستخدم فيه المنهجية التاريخية ويجهد نفسه في إثبات أنها تختلف عن تلك التي

---

[1]- نحو نقد العقل الإسلامي، ص 67.

عرفها المستشرقون، مع أنها هي ذاتها وهو مَعول من قبلهم ويكرر ما أتوا به، وأن منهجيته أكثر جذرية ويقحم فيها أسماء اللسانيات التزامنية ليثبت التغاير بينهما، وفي الوقت ذاته يحاول هدم معاني القرآن ومصدره حيث ينسب ما يخص مصدره وجمعه وتفسيره إلى تلاعبات وتجاهلات وحذوفات وخرافات وتفسيرات صبيانية وحكايات أسطورية ثم إنتاجها من قبل المسلمين التقليديين وتقديمها وكأنها صحيحة[1] ! في حين أن الصحيح في نظره هو تقديم ما عجز عنه كل ما بقيه من مسلمين وغيرهم، والمتمثل في هذا التاريخ الانتقادي الذي يعيد فيه القرآن إلى سياقه الصحيح والعلمي وفق معاييره في هذا التاريخ الانتقادي الذي يعيد فيه القرآن إلى سياقه الصحيح والعلمي وفق معاييره وهو إدراجه في سياق العنف والإرهاب والدنيوية العنيفة مطلقا باعتباره منها وإليها كما يريد أن يثبت، وهو في الواقع إنما يستعمل القرآن ضمن منظومة لفظية احتقارية و اتهامية ومزورة لحقيقته، ويحشد كل ما أمكنه من مناهج تحصل عليها بأساليب غير مراجعة موثوقيتها ولا علميتها.

(د)/ اللهجة العدائية المستهجنة والمسوغ المنهجي:

إن خطاب أركون حول القرآن من خلال المنهجية التاريخية كما يدعي يخرج عن الخطاب العلمي بكل سماته، ويرسم مفهوما للقرآن، يلف له غطاء بعلمية مز ورة وهو في الواقع مفهوم يخلع عنه كل احترام ديني وأدبي، ويستدعي له لهجة قذف بمنظومة لفظية ومعنوية مكثفة، ألفاظها وتراكيبها تقوم بنقل القرآن ومعانيه بعد اقتلاعها من سياقها الأصل لتضعها في سياق مادي بالقوة والقسر، فتصبح طريقته في وصف القرآن والنبي – عليه الصلاة والسلام بجملة على نحو النبي فرض وفرض ومنع، "فرض الجمعة كيوم عطلة أسبوعية جماعية كمنافسة محاكاتية مع رمزانية الأحد والسبت" و « منع المؤمنين الدخول إلى مسجد منافس » عندما بني مسجدا في المدينة، ونسب إليه طقوسا فرضها لم يتوان في تعدادها ومنها «الحج الوثني » ويجمع بين القرآن ووصف الفوضى ليناقشها مع اسم القرآن ثم يثنى على عبقرية النبي عليه الصلاة والسلام ويظهر روحا رياضية في الحديث عن منجزه الديني والسياسي في شبه الجزيرة العربية ليقول بأنه « وبضربة معلم نجح في كلتا المهمتين ! فالتاريخ يجبرنا على الاعتراف بأنه نجح نجاحا باهرا في هذه المهمة المزدوجة في تلك اللحظة المتقدمة من لحظات التاريخ العام للبشر في المجتمع»[2]، فهو ينزع عنه كل صفة نبوة أو رائحة وحي أو غيب، ثم يعمم خطابه على الدين ويسوق قارئه نحو إلقاءه المسؤولية المباشرة عليه وحمله منح وخلع المشروعية الإلهية على القتل والتصفية الجسدية[3] للخصوم والمعارضين ! ومحو الجرم في ما قدمه في تحليله أن جعل العنف والقتل والإرهاب بالمطلق لصيقا بالدين وبالقرآن ومن دون فواصل إلا

---

[1]- السابق، نحو نقد العقل، ص 65 - 67.
[2]- الهوامل والشوامل، ص 114.
[3]- نفسه، ص192.

علاقة واهية يتستر بها يشير فيها إلى انتقال الدين إلى إيديولوجيا في حين أن الجمع بين التهم التي وجهها للقرآن ولسورة التوبة خاصة، ولومنها موقف يحتاج إلى تحليل يجمع بين التحليل مع العدو، وسيعطي ذلك حتما نتائج مهمة في بحث إدانتها إيديولوجيات و خفايا النفس الم حتملة في مقولات الباحثين ودراساتهم والتي تدعم مواقف محددة وغالبا ما تكون متعلقة بالسياسة والمبادئ الثابتة. ذلك أن إقامته التطبيق على شجب ونقمة وتحويل قري لآيات سورة التوبة نحو عكس معانيه ثم ربط سياقاته بقوة ليجمع بين القرآن وخلع المشروعية على أعمال العنف من غير تمايز بين مركبات استدلاله القرآن ثم لايدولوجيا ثم العنف والتصفية الجسدية، وهو في الواقع عمل بحثي يقوم على تحليلات تحويرية تهدف أولا إلى تعتيم مفهوم القرآن بعد الاستيلاء على تقديمه والحديث عنه تحت غطاء البحث الأكاديمي وبشرعية مكتسبة من جوانب مفروضة ومقتحمة من أخرى.

المبحث الخامس: المطالبة بإنجاز (نسخة / طبعة) محققة من القرآن

يتقدم أركون بجملة مقاربات حديثة حول القرآن الكريم، وهي تتقصد بشكل مباشر مصدر القرآن الكريم ومصداقيته لكتاب سماوي أنزله الله ، وهو كلامه، ليخاطب به عباده، وأركون وإن كان ينتقل ليسدد إلى طبقة تالية في مقاربته لا يسميها هي أن القرآن كلام الله، إلا أنها تتوجه إلى صميم ذلك الفحوى الاعتقادي لتأتي عليه.

ونموذج تلك المقاربات والإجراءات المقصودة من الطبقة التي يقدم فيها مقولاته حول القرآن منها:

(أ) /المطالبة بإنجاز (نسخة / طبعة) محققة من القرآن الكريم، قوة الترويج واستحالة الفعل:

يحض أركون على تطبيق إجراء بحثي على القرآن الكريم، لم يكن هذا الإجراء ليقترح على القرآن رغم أنه اعتيادي في المخطوطات التراثية وفي كل إرث بشري .. غير أن نقل هذا الإجراء إلي القرآن الكريم والمطالبة بإنجاز نسخة محققة منه لا يبقى مجرد إجراء بحث ، بل إنه سيكون مجموعة أحكام وتقريرات في حق القرآن الكريم وتعريفه لخصها هذا المطلب، وهو أيضا شبكة مقاربات تتقاطع جميعها على اختلاف تخصصاتها في الحكم بإمكان العمل في (تحقيق) القرآن الكريم، وكل من وجهة مقاربتها المتخصصة والتي أختارها أركون ليستمد منها معنى قابليتها هي كمقاربة في ميدان العلوم الإنسانية، ولها منهجها لتقرير إمكان إنجاز هذه الفكرة على القرآن لاشك أنه من عبارة يمكن أن تحوي ما يناسب قدر الجراءة ونزع كل الاعتبارات الأخلاقية من أدب أو حياء وما سواهما عند من يقبل على هذا المطلب، وهو في الآن ذاته يكشف عن طبيعة الباحث الذي يتولى هذا المقترح، وعن أدواته التي اختارها لتأدية مهمته التي يكون أول من يقرر استحالته الانتقال من الاقتراح إلى الفعل والتنفيذ وهذا تناقض لا يحتمله الحس العلمي عند من يمتلكه ويقدم لعجزه مبررات هي أقبح من مقترحه، و إن كانت مجرد مبررات لتوهم بأن الفكرة لها أسس علمية وفي الآن ذاته يروج لمقدماته الوهمية كما سيأتي في شكل طبعة نقدية لأنه وكما يقول منذ نولدكه لم يعد أحد يتجرأ على هذا الأمر وهذه الطبعة النقدية يطمح من خلالها إلى جملة إجراءات يضمنها نصه هذا: « هذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي ن ولكن المعركة من لجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية على الاطلاع وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص »(1).

[1] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 151.45.44

وفكرة إنجاز نسخة محققة أساسا، هي إحدى مقاربات المناهج الإنسانية لدى أركون والتي تتعلق أساسا بطبيعة القرآن وأنه كلام الله وواحد ومحفوظ، وتتوجه بدقة نحو كل معتقد في موثوقيته و مكانته، والمقترح كما سبق هو مقوله تختصر جملة مقاربات في تخصصات إنسانية مختلفة ؛

(ب)/المقاربة التاريخية لـ"إنجاز طبعة نقدية محققة، عرض المقاربة:

إن السياقات التي يقدم فيها أركون مقولاته حول القرآن متقاربة ويخدم بعضها بعضا، وال مقاربة التاريخية كما هي مهمة في هذه المسألة المتعلقة بتحقيقه كذلك هي تعد أرضية لكل تطبيقاته وهي في الوقت ذاته هدف لها، لأنه كما يقول يريد نقل قراءة القرآن من الإطار الاعتقادي إلى الإطار الألسني والتاريخي ولاشك أن المثال الذي يتم عرضه هنا يعبر عن طبيعة عمل كامل بخصائص متشابهة يتوجه به إلى القرآن، ويصفه كانشغال فيما يأتي :

«chaque fois qu’on essaie d’ouvrir un dossier ancien ou récent on découvre qu’il est explosif …quand j’essaie de déplacer la lecture du Coran du cadre de la croyance » a celui de l’histoire et de la linguistique les publics musulmans expriment toujours leur angoisses devants des analyses reçus comme desacralisantes comment osez vous toucher de la sorte au sacré , me demande –t-on avec étonnement et inquiétude , a l’inverse dans les sociétés ******* , la culture de l’incroyance détourne de ce genre de curiosité scientifique accueilli avec froideur les croyant l’acceptent sans cependant aller jusqu'à modifier leur rapport aux vérités reçus » [(1)]

فالوضع المتفجر أو ذو الاستعداد للانفجار مقترن بعملية الإزاحة المطبقة من قبله بنقل القرآن من قراءة الاعتقاد إلى قراءة التاريخ ومعاملته على منوال الكتب البشرية والوضع المثالي بالنسبة له هو ما تمثله اللادينة بلامبالاتها تجاه مثل دراسته هذه.

---

[1]- Humanisme et islam p 189.190.

(ج)/صيغة التحقيق المطلوب وإطاره:

يصف أركون عمله هذا من داخل ادعاء العلمية مطلقة، والمتعلق بالمراجعة النقدية للنص القرآني، بأنه من مهامه العاجلة وبأنه "معركة" ، وتطلبها يأتي ضمن توفير شروط علمية في مناخ الثقافة الحديثة في دراسة القرآن وهذا يستلزم « نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا» باعتبارها مرحلة في عمله سيأتي تناولها وشرط نقد القصة أو الرواية كما يسميها أيضا استحضار وجمع الوثائق التاريخية التي هي نسخ القرآن مهما كان أصلها شيعيا أو خارجيا ، لتجنب كل حذف تيولوجي يمكن أن تجربه طائفة على القرآن لصالحها ضد طرف آخر عندها سيكون التحدي متمثلا في صحة الوثائق المجموعة وفي قراءتها ن وسيتطلب الأمر محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت [1] التي اكتشفت مؤخرا يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب . الشيء الوحيد الذي يغرينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيدا !! [2] إن تصويره لوثائق تحمل قرآن (آخر) مخبأة تشبه التنفيس عن حالة من الوسواس القهري وإحكام الوهم سلطانه عليه حتى انتظر مددا من مكتبات الدروز والبحر الميت واليمن !!

بهذه الأوهام المستغربة، أو مستهجنات البحث يريد أركون أن يضع تاريخا جديدا للقرآن حيث يقدمها في قالب من البحث العلمي تقنع بأهمية ما يفعل غير أن حماسه في الفقرة السابقة يتراجع في مواضع أخرى من كتبه ويتحول إلى يأس حيث يفقد الأمل في العثور على نسخ أخرى تمكنه من هذا العمل: «اللهم إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله بشكل أفضل ولكن هذه احتمالية مستبعدة جدا الآن وإن لم تكن غير مستحيلة ، وقد تكون هذه الحالة نتجت عن قلة اهتمام المعاصرين بكل ما أصبح أساسيا بالنسبة للمعرفة التاريخية الحديثة»[3].

(د) معوقات التحقيق واستخدام المستحيلات العقلية

يحتاج الإقدام على عرض مقترح بحثي في التاريخ والأديان إلى مراجعة إذا كان يعلم صاحبه مسبقا عدم توفر المعطيات التي تدعو إليه، لا التي يقوم عليها لكنه ينتظر إلى ما بعد المقترح والتهويل واستخدام الفكرة المقترحة ضد الطرف المقصود أو الموضوع المراد هز مصداقيته على قاعدة مالا يدرك كله لا يترك كله، فيستفيد من الفكرة بالقدر، التي تسمح به على المستوى النفسي وعلى مستوى

---

[1]- في مقال سابق بعنوان "مصحف البحر الميت" لصاحبه ابراهيم السكران نقد مهم لفكرة وطرح أركون عن مخطوطات من المصاحف مفقودة وتوجد في لبحر الميت ...

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 291.290 .

[3] - الفكر الأصولي واستحالته التأصيل، ص 45 .

الاستدلال بالوهم لكسب بعض الثقل في كفة تاريخية، القرآن فهو إذن ليس إقداما حقيقيا بقدر ما هو استراتيجية لا علمية ومضرة بالمنهج التاريخي والمراد منها بات منكشفا وهو التغطية على الإفلاس، وبدايته كانت من الاستنجاد برواسب البحر الميت حيث وبان تأثير منه بما يقلب محتوى كتاب تدين به أمة من الناس ردحا من الزمنية ثم يعود ليتبجح بمعوقات أو تهم، يعلق عليها تراجعه، ويكذب مصداقية القرآن من خلالها، وكما يخفي بها لعبة استعمال أوراق كاذبة، ولاشك وأن هذا الفعل اقرب إلى الدجل منه إلى البحث التاريخي، أما أعذاره التي يتقدم بها فهي ؛ -زوال عند الدعم الاستعمار ي الذي كان يحمي نولدكه وبلاشير، والثاني؛ تدمير المخطوطات الخاصة بالقرآن من أجل ضمان الانتصار، من قبل الخليفة عثمان-أو السلطة الرسمية..

حيث شرح أركون الظروف التي تحول بينه وبين نوع الدراسات النقدية الجادة التي يريد أن يطبقها على القرآن ويقارنها بأسلافه المستشرقين وزمنهم، ويكون أكبر عائق أمامه هو الأرثوذوكسية، الإسلامية التي تحرم هذا الأمر وإ ذا كان نولدكه الألماني صاحب أول دراسة نقدية علمية كما يسميها حول القرآن وأستاذ أركون بلاشير الفرنسي، قد تمكنا من هذا الخرق في أبشع كيفياته، فإن العامل الذي ساعدهم لم يعد متوفرا كما يصرح « وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم، لماذا ؟ لان العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوما من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني. لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أوبلاشير الفرنسي .لم يعودوا يتجرؤون عليها أو على أمثالها خوفا من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة ..»[1] !على هذا النحو يعرض أركون معوقاته ولعل شؤم مقترح الطبعة النقدية المحققة عبر القرآن هو من عاد عليه بفقدانه السيطرة على حالة الإفصاح اللامحدودة عن المكونات التي لا يباح بها عادة إلا عند التحلل المطلق من الحياء لأن غياب الأمن لا يدفع وحدة لأن يأسف صاحبه لأن سلفه من المهتمين بالموضوع ذاته ساعدهم الاستعمار على انتهاك الحرمات فيما يتعلق بالقرآن والإسلام بينما خذل هو من حيث من حيث كانوا هم أكثر حظا، ولم يستفد من هذا النوع من الدعم الاستعماري في هذا الشأن !!

أما العامل الثاني فهو اتهامه الصريح للصحابة رضي الله عنهم وبالتحديد للخليفة عثمان رضي الله عنه والذين يطلق عليهم مصطلح " السلطات الرسمية " بـ" التدمير المنظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن"[2] ويرى أنه لم يأت عفويا من قبلهم، بل إن أركون يحدد الهدف من التدمير أيضا « .. ونذكر

---

[1] - الفكر الأصولي واستحالته التأصيل، ص 44.

[2] - نفسه، ص 45.

من بين هذه العقابات ذلك التدمير الإرادي للوثائق : كتدمير المصاحف الجزية للقرآن من أجل ضمان انتصار النص الرسمي المغلق (مصحف عثمان)، و كذلك تدمير كل الكتابات المعتبرة غير أرثوذكسية . ونذكر أيضا نسيان أشياء كثيرة بسبب ضغط عمليات الانتخاب والانتقاء والإبقاء والحذف . ونذكر أيضا ضياع وثائق أخرى بسبب حادث عرضي أو غير مقصود»[1] .

ثم يضيف عوامل أخرى تعوق عمله الذي لم ولن يقرر فعله، ولكنه جمع له المبررات، كت أخر الدراسات في هذا المجال في العالم العربي والإسلامي، وهيمنة النزعة المحافظة، والمحرمات التي لا تزال تضغط على الدراسة النقدية للاعتقاد ....

والذي يمكن التعليق به على هذا المقترح أنه موضوع أعده نظريا فقط ، وحضر عناصر الفرض والنقض، ولم يتجاوز المناورة إلى أي إجراء عملي، وهو يعلم قبلا أنه اقتراح غير مؤهل ؛ لا على مستوى الجدية في النموذج البحثي ولا على مستوى الواقع العلمي، وقد بالغ في تحويل معنى جمع الناس على مصحف إلى نقيض يركز على إنشاء تفسير سلبي يقوم على قاعدة تحقير متعمد وكامل لبيئة ومجتمع النبوة، والصاحبة فنفى عنهم كل مظهر أو إجراء أمانة وموثوقية، وعلى قاعدة نسبتهم إلى التزوير، والتحريف واستخدام القرآن لصالح مآرب مؤقتة لم يقدم أي نوع من المؤكدات والوثائق إلا الاستخدام الكاذب والموهم بوجود ما يثبت توهمه، فليشتغل على نحو ما لغوي ونفسي يتلاعب فيه بظنون قارة واستحالة ويسكت عنهما، ويقدمه في شكل جاد ممكن واعتيادي والموضوع هنا هو إنجاز طبعة محققة من القرآن الكريم، وفي المرحلة التي يفترض أن يطبق مقترحه يتهرب ويتحجج بأن الأدلة وأدوات العمل مفقودة !! أولم يكن يعلم قبلا؟ ولكنه يحمل المسؤولية خصومه، فيحيل على استحالات تجرمهم، وينسج سلاسل التهم لخصومه كالتحريف والتغيير لصالح أنفسهم، ثم بتدمير الوثائق ليكون التجريم متحددا أخلاقيا وعلميا مع نفي كل التزام اعتقادي عنهم . وهذا الفعل يناقض الهدف من البحث العلمي الذي هو البحث الصادق عن الحقيقة ويناقض أيضا واحترام الباحث، وذلك حين يتحول عمل البحث إلى فعل الدجل .

(هـ)/التطابق مع اعتراضات بلاشير عن غياب نسخ القرآن:

لم تكن فكرة إنجاز نسخ محققة عن القرآن جديدة إبداعا لأ ركون، فقد وردت قواعدها لد ى السابقين من المستشرقين، ولكن في سياقات مختلفة عن سياقه، حيث قدمها أركون في سياق الحاجة إلى تحقيق القرآن لكل مخطوط بشري ، وقدمها بلاشير مثلا في سياق شروط حكمت (تاريخ القرآن) وتطور العلوم القرآنية طبعا على منوالهم ، والأساس هو غياب النسخ التي تقابل مع النسخة الموجودة فضلا

---

[1] - السابق، ص 151.

عما يصف به الكتابة بأنها غير مؤهلة وبناء مقدماته ودراسته على غياب نص أو وثيقة له محددة كما جاء في هذه الفقرة له في كتاب مقدمة أو مدخل إلى القرآن :

«trois facteurs ont conditionné l'histoire du coran et le développement des sciences coraniques d'abord l'utilisation pour fixer le texte d'une écriture très imparfaite a l'origine . ensuite l'absence d'une récension de la révélation établie sous la direction même de mahomet . enfin corollaire des deux faits précédants la nécessité durant une langue période de recourir constamment a la mémoire et a la récitation orale pour pallier la déficience du système graphique et l'inexistence d'un texte fixé ...»[(1)]

لقد اعتمد أركون في المطالبة بهذا الإجراء على مضامين بلاشير بشكل كامل في العنوان المضمون واستثمر مادته في النقض على القرآن، ولقد قام بتغذية طرحه حول إنجاز النسخ المحققة، القرآن وفشل المشروع الافتراضي من اعتراضات بلاشير والتي منها تهمه المتعلقة بالقصور والنقص في المصحف واللجوء إلى الشفهي والمحفوظ من القرآن أو الذاكرة لتمويه النقص والقصور في النظام الخطي في كتابته، مع أن التحقيق التاريخي الأدق والعلمي يفيد بان الاعتماد الأول كان النقل الشفهي، وتوثيقه كتابة كان لاحقا.

(و)/إنجاز طبعة محققة: الناحية اللسانية للمقاربة:

لقد قدم أركون مقترحة في شكل مقاربة ألسنية مستفيدا مما يخوله المجال من تناول النصوص ولغتها بذاتها ولذاتها من جانب، وعزل القرآن عن مصدره عند الدراسة من جانب آخر، ثم إن أبرز مظهر للمقاربة اللسانية لديه، حيث صاغ فيها الخطوات السابقة هو تناول القرآن تحت صفة واسم (مدونة) بكل ما تفرضه اللفظة المصطلح من معان وإجراءات وإمكانات تتبع المعنى .

إن من الأساسيات في اقتراح إنجاز نسخة محققة من القرآن اعتبار القرآن مدونة ككل وثيقة وسط مدونات أخرى ولذلك نجد أركون يصر على هذه المقاربة والاعتبار حيث يصطلح على القرآن المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية ويشيد بالكتابات النادرة حوله على نحو القرآن بصفته نصا[(2)]، والتي

---

[1] - Introduction au Coran,p3.

[2] - الفكر الأصولي، ص 35، 45 .

تشترك مع فكرة المدونة من حيث مادية المقاربة والاعتبار ويقرر هذا النوع منها حين يصنف القرآن أحد أربع مدونات يقررها ويقسمها كما يحب ! «هكذا نجد أنفسنا أمام أربع مدونات نصية من وجهة نظر الدارس المحلل : أي القرآن من وجهيه الشفهي والكتابي ثم الحديث في نسخة الثلاث السنية فالشيعية فالخارجية وهو أيضا شفهي وكتابي ثم المدونات النصية الفقهية (أي الكتب الفقهية والقضائية والتشريعية)، ثم المدونة النصية الكبرى للاعتقاد» [1] . ويتضح المشترك في المقاربة اللسانية ممثلا في فرض المادية كسمة تتطلب إجراءات مادية مماثلة وتحول نوعا من الدراسة ينفي الاحترام والأدبيات والمعنويات في اقتحام الكتب الدينية والسماوية وفي حالتنا القرآن والمادية الألسنية إلا وجهة آخر للمادية التاريخية ومن جنس معالجاتها، ثم إن أركون يؤرخ للزمن الذي أصبح فيه القرآن مدونة ويحدده بموت الطبري

سنة 923 م، لكنه لا يشرح إن كان مقصوده من ذلك متعلق بمعنى المدونة أم بحدث تاريخي، أو ممارسة منهجية تفسيرية لدى الطبري.

(ز)انجاز نسخة محققة مرحلة من الأرخنة القسرية، ومادية القراءة:

فالذي يدرك من مفهوم القرآن "إعطاؤه اعتبارا ووظيفة مختلفين تماما عن مصدره ووظيفته، ويترتب عنها تقريرات منها؛

*/حمله قسرا على المادية في شكله ومضمونه .

*/ تجاوز مصدره جملة وتفصيلا وإلغاؤه بنقل الكتاب من موقع كتاب ديني إلهي المصدر والمنزلة تقترن بها الكرامة والعلو والهيبة إلى كتاب مادي مجهول المصدر أو ملغاه، متصرف فيه مستعلى عليه، وتنتقل السلطة في ذلك كله إلى صاحب المقاربة..

فالوضع الجديد ضمن هذه المقاربة مفتوح على جملة دلالات مدارها على تعطيل الإلهي والغيبي المتعلق بالقرآن ورفضه ويتم عن طريق أرخنة قسرية للقرآن في مجملة وفرض بشرية ضمنية لا تتم تسميتها باسمها الصريح..

ناتج/ المقاربات التطبيقية الخصائص والوظائف؛ رصد ونقد:

*/ تعدد العلوم ومناهجها ودمجه بينها:

بات معلوما أن " أركون " قد اختار منهجية تنقسم بالتعدد والتركيب والمزج، بل تلك طبيعتها التي أراد لها أن تتكون منها، فهو يذكر عن نفسه ومتحدثا عن مشروعه أنه أعجب بالثورة العلمية الإنسانية التي عرفتها مرحلة ما بين الستينات والثمانينات واغتنى فكره منها وأن هوسه بتلك العلوم ولد لديه

[1] - السابق، ص 133 ، 132 .

حين كان يحضر مرحلة الدكتوراه وأراد أن يطبق تلك المناهج على الدراسات الإسلامية فيتجاوز كلاسيكيات الاستشراق ويأتي بجديد منهجي، فكانت تلك مصادره التي أعلن عنها مفتخرا بها هي تعددية المنهج النبوي وجمعه بين المقاربات والعلوم، بالإضافة إلى ما اقتبسه من مدرسة الحوليات [1]، وهي بدورها تعتمد كما قرر أعضاؤها على جملة مناهج أرادوا من خلالها التجديد في منهجية علم التاريخ وتوسيع أرضية المؤرخ وأرضية علم التاريخ، قد دشنوا فروعا جديدة فيه؛ كعلم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، والأنثروبولوجيا التاريخية وتاريخ العقليات وهلم جرا، فضلا عن العلوم التي اعتنت بظهورها العلوم الإنسانية في مجالاتها المختلفة، ومنها علوم الألسنيات والسيميائيات والدلالات عموما والنقد الأدبي، وعلم النفس وعلم التحليل النفسي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، غير أن تركيز أركون كان على اثنين منهما أكثر من سواهما مع أخذه بالجميع، وهما اللسانيات لمنزلتها بين تلك العلوم إذ وجدها ذات زعامة على العلوم الإنسانية وينافسها علم التاريخ وهو ثاني العلوم، وذلك بعد تجديد مناهجه على يد مدرسة الحوليات [2]، وكل ذلك السرد من العلوم يكشف عن مبالغة في جمعها.

***/عدم الاكتفاء (المنهجي):**

إذا بحثنا التعدد والكثرة والدمج بين المناهج وما يمكن أن يدفع أركون لاختيارها كخاصية منهجية يحرص عليها ويستدعيها بشكل لافت ولا يستغني عنها حتى إنها تشكل علامة في دراساته يعلن عنها ويطبقها، ويصفها أيضا بأنها حالة هوس بتطبيق المناهج [3] أو هي أقرب لأن تعبر عن حالة عن عدم الاكتفاء تكشف عن حالة نفسية تتطلب المناهج وتستدعيها بقوة وكثرة تشبه الاحتماء بها فوبيا ما، أو ربما كانت حرصا شديدا على هدف يخشى فواته ، أو يراها جدارا يحتمي به، فصار يجمع له المناهج بشكل من عدم الاكتفاء.

***/ دمج المناهج ووظيفته في التحصن والاحتماء:**

لعل أول ما تستدعي لأجله كثرة المناهج ودمجها هو أن مقاربتها ستكون ظفيرة كثيرة التعقيد قد تستعصي على النقض أو الحل، وستكون أيضا على حالة من الامتزاج الذي لا يفك ولا يفصل، فكأنه

---

[1] - مدرسة الحوليات هي مدرسة تعنى بالدراسات التاريخية، وتطويرها وتفتح ميادين حديثة لها، كالجغرافيا التاريخية والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، والديموغرافيا التاريخية وغيرها من أشهر أعلامها المتأخرين فرديناند بروديل ..

[2] - نحو نقد العقل الإسلامي، ص 22-24.،

[3] - نفسه، ص 23.

يريد وضع مقاربة تمتنع عن النقد والتفكيك بما فيها من تشابك واندماج. فكأنه أشبه بحصن يحمي به دراسته من النقض...

***/الكثرة والمبالغة تناقض سمة الحداثة:**

والذي يلاحظ أيضا أن اعتماد الجدة في الدراسات وتمظهراتها في مذاهب ومشاريع حديثة تم تحقيقها في مقاربات ارتجاء تطبيق الحداثة ونتاجها على الدراسات الإسلامية، كل ذلك وإن كان متصورا لا يتطلب خاصية الكثرة المطلقة لتنفيذه وإن تطلب التنوع ربما، فليس بالضرورة أن يستحضر الباحث كل منتجات الحداثة وجميع وجوهها ليكون حديثا أو ليكون قد طبقها، ولذلك يظل التبرير المنطقي لكل ما يستقدمه أركون من كثرة واختلاف في المناهج مفقودا بالاعتبارات الموضوعية العلمية ويجد تفسيره على مستويات أخرى...

***/الجمع والتعدد هو منهج بحد ذاته:**

فالذي يلاحظ من تأريخه لبداياته واختياراته المنهجية ومصادره فيها أنه لا يكتفي بنوع واحد من المناهج الجامعة للعلوم ومناهجها كالمنهج البنيوي وحدة منهجية مدرسة الحوليات أو يسلك مسلكا سيميائيا ألسنيا دلاليا، وهذا بدوره مجالاته واسعة متعددة متفرعة لا تحد، بل إنه سيجمع كل ذلك حتى يوحي لقارئه أنه لو وجد غيرها لأضافها أيضا إذا كانت تلبي اختياراته الفكرية ومآلاتها الدقيقة وأهدافه منها، ومن ثم يمكن التأكيد على أن الجمع والمزج بين المناهج لديه خاصية منهجية واختيار لذاته يتمثل في الجمع والدمج بين المناهج ، ولذلك فإن اعتماد أركون المنهج البنيوي لا يمكن عده اختيارا منهجيا كليا، بل هو جزئي جمع إليه جملة من المناهج واسعة سواء كان المنهج النبوي حاويا لها مستوعبا لكل ما يمكن أن يضاف إليه، أو كان واحد من جملة المناهج. وعليه فإن الجمع والتعدد في المناهج هو منهج بذاته لديه وهدفا لذاته ولذلك لا يقتصر على واحد متعدد بل ينفتح على الإضافة وله قابلة استيعاب لا تنتهي...فأركون في هذا الشأن كان جماعة للمناهج في تطبيقاته على القرآن الكريم والتراث، غير أن تلك الكثرة تحتمل تفسيرات كثيرة ويمكن الكشف عن اختيارها من خلال ما تؤديه أو توصل إليه.

***/ خاصية تعدد المقاربات ضمن الاختصاص الواحد**

غير أن الذي ينبغي الإشارة إليه إلى جانب تعدد المناهج والعلوم المختلفة والمزج بينها في تطبيقات أركون، هو تعدد المقاربات أيضا تحت المنهج الواحد والاختصاص الواحد كمرحلة ثانية من التعدد والتفريع وطبقة ثانية من تعدد المقاربات ضمن العلم الواحد والاختصاص الواحد، وهو بدوره تفريع مفتوح على مقاربات غير محدودة نوعا وكمًّا، كما يتبين في الدراسات اللسانية مثلا، ولأن طريقته لا

تتسم بالإفراد والانفصال بل دائما تكون مرتبطة وممتزجة بغيرها من المقاربات من تخصصات أخرى فتكون إما قاعدة لها أو شقا يساهم في تأليفها...

التغيير والكثرة في المقاربات اللسانية والسيميائية ؛ ركام أوتنويع أم اضطراب

عند تتبع المقاربات السيميائية الألسنية التي يطبقها " أركون " على القرآن الكريم نجده لا تقتصر على نوع واحد بل إن مع الكثرة والاختلاف جملة من المقاربات ليس بالضرورة هي كل ما طبقه "أركون" من نظريات أو اجتهادات قدمها الباحثون والمفكرون الغربيون في ذلك الاختصاص أو حتى محاولاتهم ومقترحاتهم[1] الفكرية والنقدية ذات رابط يصلها بالغة الأساس عند الحلقة التي تربط اللغة بالفكر، وتلك الجملة من التطبيقات ذات الصلة بالألسنيات والسيميائيات من قريب أومن بعيد، لا أدعي أنها تحصي كل مقارباته ولكنها الأشهر أو بالأحر ى هي التي تظهر عند محاولة جمعها وسط الكثرة من المقاربات يكثر معها التفلت لعدد منها.

ولعل أبرز الموضوعات، على اختلاف تصنيفاتها، ضمن اختصاص اللغويات الألسنية والسيميائية التي نجدها مفصلة بشكل أوسع من غيرها في تطبيقاته هي مقاربته من خلال ؛ - مادية "النص" [2] و"الخطاب" التي يصف بها القرآن ويفرضها عليه بعد أن يصنفه "نصا" و"خطابا"، ومن خلال مقاربته باعتباره" مادة أولية [3] لغوية تاريخية ثقافية واجتماعية " وهي التي يجري عليها مقاربة سيميائية فقط، ومن خلال مقاربة "الحادث القرآني" [4] و"الشفهي والكتابي" [5] ومن خلال مقاربة الظاهرة القرآنية [6] والمدونة النصية الرسمية المغلقة [7] لمجموع دلالات ضمن جملة مصطلحات تصف القرآن لديه وتصنفه وتحكم عليه، وهذه المقاربات هي التي بسطها في مقارباته ومنحها متسعا من الكتابة عدد تخصصات المقاربة ولكن يوجد أيضا جانب آخر من المقاربات أورده تحت عناوين أخرى يدرجها ضمن الألسني السميائي لكنها لا تحظى بالقدر ذاته من التفصيل والعناية على الرغم من أنه يركز على أهميتها، ويتناولها بشكل مقتضب ربما لأنه لم يتوفر لديه تفصيلها أولم يؤت كيفياتها وآلياتها بعد.

تلك المقاربات على كثرتها يتنوع فيها الطرح واختيار الآلية التي تشتمل عليها المقاربة التي ربما كانت سبب اختاره المقاربة أولما تتسم به من خواص، وهذا النوع الثاني الذي يركز عليه الاهتمام

---

[1] - مثل مفهوم الإزاحة أو الزحزحة وفق ما استمده من ريكور، انظر الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 34.

[2] - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 284.

[3] - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 32، 33.

[4] - الفكر العربي، ص 27.

[5] - قضايا في نقد العقل الديني 186، 187 والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 29، 30، 31.

[6] - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 199.

[7] - قضايا في نقد العقل الديني، 188.

كثيرا كانت مساحته أقل وكتابته حوله أقل أيضا، مثل المثلث والمربع السيميائيين [1] واستعمالاتها لديه، والنظام السيميائي [2]، ومقاربة " الخطاب النبوي أوالخطاب القرآني" [3] حين يمزج التسميتين في مقاربته، وكذا مقاربته القرآن من خلال "المادية اللغوية" [4]، أو إجراء ما يسميه " بالقراءة التزامنية اللغوية"[5]، وغيرها من المقاربات، فعلى الرغم من أن المقصود من تتبع تطبيقاته هو الكشف عن مفهوم القرآن الكريم لديه والذي يقدم القرآن من خلاله بعد المقاربة اللسانية ثم الكشف عن تعامله مع القرآن قراءة وتأويلا، إلا أن مقاربته تلك اتسمت بسمات عامة طبعتها، ويمكن التعرف من خلال اختياراته المنهجية على دوافعه وأهدافه، وما توفره له من مقولات حول القرآن، وذلك يساعد في الإضاءة على جوانب منها بالنقد والكشف عن أغراضها شواء فيما يتعلق بالمقاربة الألسنية السيميائية أوفي غيرهما، وفيما تنتجه حول مفهوم القرآن ومعناه وآليات قراءته وتناوله...

[1] -الفكر الإسلامي، قراءة علمية،ص32،33. وقضايا في نقد العقل الديني، ص283،284.

[2] - الهوامل والشوامل، ص 114.

[3] - انظر نحو نقد العقل الإسلامي، إذ يخصهما بفصل كامل، ص 183.

[4] - المرجع نفسه، ص 147.

[5] - قضايا في نقد العقل الديني، ص 285.

خـاتمـة:

بعد عبور مسار رحلة هذا البحث، وإذ يتحتم في هذه المحطة منه ا تقديم أهم ما يمكن أن يقال عنها، يمكن الإفادة بإشارات حولها، كانت تظهر وتستفاد بعد تناول كل جزئية منه ، وهي حاصل جملة مراحل كانت شاقة في بعضها، ومملة في أخرى، و قد يجدر الأسف على الزمن الذي استهلكته في كثير منها، وخاصة حين تفضي بصاحبها إلى ما هو بعيد عن مقصوده ، ويجد بعد بذل الجهد والوقت واعتبارات أخرى، أنه وصل إلى ما يشبه السراب .. ، فبعد تتبع قراءة حديثة للقرآن بتطبيقاتها على فرض وجودها، تنتهي إلى أن لا حقيقة لتلك التطبيقات بمعيار الموضوعية والجدية في البحث العلمي، ويعود ذلك على حاصل القراءة بشكل مباشر.

غير أن الذي يهوّن الأمر، أنك إن لم تفد علما إيجابيا، فإنه لا محالة قد تعرفت على ممارسات فكرية وعلى حقول بحث، وقواعد تحكمها، ومعاملات وقوى سياسية واقتصادية توجهها ، وتديرها بلغة البحث العلمي، وبختم المؤسسة الأكاديمية .

لقد أفضى مسار هذه الدراسة الذي بدأ بإشكالية بسيطة حول المناهج الحديثة وكيف تم تطبيقها على القرآن وما ناتج تلك القراءة، لتأتي المفاجأة المتمهلة أثناء البحث وتتحول الإشكالية الأولى إلى إشكالات أخرى، بموجب مستجدات البحث، وقد أشرت إليه في المقدمة، وقد أجيب عن بعضها وبقي معظمها، ومما بقي منها؛ هل يمثل أركون نموذجا فعليا عن القراءة الحداثية ؟ وهل يصح فعل النمذجة، أو اختيار باحث إنسان كعينة عن ظاهرة أو فئة تشتغل بالبحث في العلوم الإنسانية ذات الميادين الشاسعة؟ وهذا بعد أن كان نموذج أركون مقررا ابتداء وتلقائيا في العنوان، وكأنه أمر مفروغ منه، وهو في الواقع ككل إشكالات البحث، لا يوجد فيها ما هو مفروغ منه !

ولقد أحالني ذلك إلى بعض النتائج المستفادة ، وهي في الواقع من بديهيات العقل والبحث، منها أن ما ينادي به أركون تجاه التراث من رفض معطياته وقلب يقينياته وتفكيك رواياته وإعادة كتابتها ، وما سواها يكون هو ومقارباته أولى به.

ومن النتائج أيضا، أن الحياة وخياراتها هما موجه التأويل الأول، لأن فعل الاختيار هو فعل تأويل كما أن فعل التأويل هو فعل اختيار، فالاختيار قراءة للموضوع وموقف منه، كما أن التأويل تتحكم فيه اختيارات حاسمة.

ومما يستفاد من خلال بحث عمليّ تأكيد إحدى البديهيات، ومفادها، لا يعبِّر الكلام دائما عن الموقف، بل قد يعبِّر عن نقيضه، وهذه إشكالية التأويل الأولى وهي الحقيقة ونقيضها أو نقائضها .

حرية الفكر في المؤسسات والدراسات الأكاديمية في الغرب والموقف الإبستيمولوجي والمسافة النقدية قد تكون حقيقية على نطاق ضيق جدا، أو أحاديث تشبه عالم المُثُل، وقد تكون أكذوبات يستفيد منها من يروِّج لها لإيهام من يريد توجيهه فكريا ومعرفيا ... فكل شيء بات قابلا للإعداد والصناعة والتحويل، بعد جعله موضوع بحث ومنهجية، و يتصل المركز فيه بمراكز القوة في العالم وأبرز مظاهرها وصورها المشاريع الفكرية ومبررات المشاريع الفكرية .

حين تتأمل راهن حركة البحث العلمي، وتحلل أدواته الحديثة تجده لدى بعض المشتغلين فيه قد حُوِّل إلى ورشة أشغال للمادة الصلبة، تفعل بالبحث والمفاهيم المعرفية وبالأديان وبالإنسان ما تفعله بالمادة.. والتغني بحرية المعرفة والبحث الإبستيمولوجي، وموضوعيته هو إحدى آليات تلك الورشة، وأول من يترصد ويتعقب ويزيح هو ذاته من ينادي باستقلال الفكر والتحرر من الدوغمائية والأرثوذكسية ويعادي المدرسية واستقامتها، وهولا يختلف عنها إلا في الاتجاه .

وحين تحاول النفاذ إلى بُنى بعض المشاريع الفكرية تكتشف أنها ما هي إلا استجابة فعلية للمقرر السياسي العالمي؛ تحوِّل الآراء، وتصنع المواقف، وتوجهها، وتستفيد من ثغرات المسلمين التي تحول بينهم وبين دينهم وتراثهم، لتملأها بما يتوافق مع الصيغ التي يجب أن يكون عليه إنسان العالم العربي ، حتى تصبح مواقفه وانفعالاته ورَدَّاتها متوافقة تماما مع مقررات البرامج الفكرية والسياسية العالمية وعلى النحو المطلوب ! ولا شك أن تفكيك المعتقد واحد من الإجراءات الحتمية لهذا العمل ...

وسائل ونقاط القوة في البحوث والمشاريع الفكرية، هي ليست بالضرورة في قوة المضمون وحجيته أو موضوعيته، كما نتبين من خلال دراسة مشاريع أركون الفكرية، ولكن ثمة وسائل قوة مادية وأخرى خارجية ومؤسساتية يمكن أن يكون منها امتلاك آليات النشر والطباعة والتوزيع وتسهيلاتها عبر العالم، كما يمكن أن تكون عبارة عن دعم مؤسساتي أكاديمي أو غيره، أو ألقابا علمية أو سير ذاتية مكررة الفحوى، كل ذلك قد يستعمل ليقوم مقام الاستدلال المنطقي الغائب أو التواتر أو الرواية التاريخية في الإقناع .

من خلال هذا البحث أيضا يمكن التوصل إلى أن القراءة التأويلية للقرآن ، على اعتبار المعنى اللغوي وأدوات التأويل الموضوعية – غير موجودة لدى أركون بحقيقتها، ولا يمكن التعرف على قراءته بواسطة اللغة فهي لا تشرحها، بل تشرحها قوانين السلطة والاقتصاد وأنصبة السياسة العالمية وما يجب أن تكون عليه .

تتحول الوظائف المعرفية أحيانا أو يحوِّلها أصحابها إلى فعل تبرير للتغطية على المواقف الراديكالية تجاه القرآن أوالدين الإسلامي أو كل دين..

وقد كان في بعض الإشكالات المفتوحة التي أحال عليها هذا البحث آفاق لبحوث أخرى، لمن يشتغل في هذا المجال المعرفي أو يهتم به، أو يمكن تقديمها لمجرد مشاركة الهمِّ فيها وإعادة بعثه والتأكيد عليه، وما هي على كل حال بمجالات جديدة منها مراجعة يقينيات تفيد بالآتي :

- موضوعية من يقول بأنه تَراجَع عن يقينيات الاعتقادية أو تخلي عنها لصالح يقينيات موضوعية لا ندري ما يحددها، أو ابستيمولوجية، لأن هذه الأخيرة تشبه تلك الأولى في كونها وعاء اختياريا وبمحتوى مختلف فقط، وإذا كانت تلك الأولى بمحتويات دينية فهذه لها محتوياتها المادية أو البديلة عن الدينية وهي في نهايتها لا تختلف عن الدين في شيء، فقط تختلف في الموقف .

- تصور أو اعتقاد أن كل مشروع بحث هو فعلا مشروع بحث، وكل علامة أكاديمية تدل على العمل والنشاط العلميين أو أن مجالات البحث تخلو من ظواهر الفساد واللاأخلاقيات.

- كما يجدر بالإنسان فيما اعتقد أن يتمسك بما بقي من إشكالات، وبعث ما اندرس منها، والمقصود بها تلك التي كان يشتغل بها الإنسان قبل موته – في زمن الحداثة – أو التي دله عليها إلهه قبل أن ينصرف عنه ويصمه بالموت ... ومنها الإشكاليات الآتية: ما هو معيار العلم ؟ وما هو معيار القيمة ؟ وما هو دور العقل؟ وكيف ينبغي أن يكون العقل بحيث يعمل بشكل صحيح ؟ وبهذا التحديد الذي قد يوصف بالفج؛ لأن ما نشهده من مناهج توضع لتحول بين العقل والإله أو بين الإنسان وربه، مع غياب المعيارية، يرمي بالإنسان ودون أدنى شعور بالمسؤولية الأخلاقية في ذلك، في مآزق تسبب فيها من غيب المعيارية، ولأمر ما غيبها؟ ! ولم يعد ذلك الأمر اليوم مستترا، وكل ذلك "فعل اختيار" كما يقول إدوارد سعيد في سياق خاص به، ولا شيء يأتي عبثا أو دون قصد، والعلوم الإنسانية الحديثة على أهميتها كانت في طور تشكلها، قد دفعت لانبثاق فروع منها ظروف لم تكن كلها محمودة أو علمية، بل كان أولها الحاجات الاستعمارية، والتي لا يمكن الجزم بحدوث انفصال بين عائدات تلك العلوم اليوم وبين دواعي وجود تلك العلوم أمسِ.

كثيرا ما استشهد أركون بعبارة التوحيدي "الإنسان أشكل عليه الإنسان"، حتى جعل منها باعثا له، وواقعنا الفكري الآن قد يؤكد صدق هذه العبارة أو قد ينفيه. ولكن المسؤولية اليوم ككل يوم، ينبغي أن تتوجه إلى الإنسان، فليته يشكل عليه الإنسان ..

ملخص:

هذه دراسة تتناول عينة من قراء ة تأويلية حديثة للقرآن الكريم من خلال أحد أبرز المشتغلين بالفكر والتراث الإسلاميين، والمهتمين بقراءة مصادره وفق آليات علوم الحداثة ومناهجها ورؤاها، وهو "محمد أركون".

وتحاول الدراسة التعرف على هذا النموذج الجديد من تفسير القرآن وعلى حاصله من منح تعريف وموقع جديدين للقرآن .. وفهوم ناتجة حوله، وما يمكن أن يحصل حول المعتقد المتعلق بالقرآن بعدها من إيمان واتباع واحترام..

كما أن مركزية القرآن الكريم في الكون تتطلب منا النظر في هذه القراءة وما يتحكم بها من شروط ومعايير وموجهات.

Résumé:

La présente recherche, vise à étudier un extrait de l'interprétation moderne du Coran, accompli par Mohammed Arkoun l'une des figures intellectuelles les plus importantes impliqués dans le patrimoine islamique et leur sources, à travers l'étude , l'analyse et le démantèlement, selon les mécanismes, les visions et les méthodes de la modernité dans les domaines des sciences humaines occidentales.

Il s'agit d'identifier cette nouvelle méthode d'interprétation du Coran, ainsi que sa finalité accompagnée d'une étude analytique et critique, qui traite d'appliquer des mécanismes sur le Coran pour le donner un nouveau concept qui ouvre une nouvelle lecture des tenants et les aboutissants du saint Coran, et ce qui peut avoir une influence sur la croyance et la foi au coran.

La centralité du Coran dans la foi islamique, et même dans le monde nécessitent une considération dans la lecture et à tout ce qui peut être jugé par les termes et conditions, normes et directives.

Summary

I have tackled in this thesis the question of the modern interpretation of the Koran, made by Mohammed Arkoun; one of the most prominent intellectual figures involved in the Islamic heritage and its resources through a study, analysis and dismantling, according of modernity and its visions, mechanisms and its producing in the fields of occidental human sciences.

The present thesis attempts to identify this new kind of interpretation of the Koran, and holds acquainted accompanied by an analyticaland critical study, dealing with the application of mechanisms on the Koran and its methodes, the result which seek to give a new concept of koran leads to understand and interpretate it in different way.

The centrality of the Koran in the Islamic faith, and even in the world require consideration in this reading and in all that can be judged by the terms and conditions, standards and guidelines.

ex

الفهارس

فهرس الآيات

(سورة المائدة)

(فاذهب انت وربك فقاتلا...).[المائدة / 24]..ص131.

(سورة الإسراء)

(قل لئن اجتمعت الانس...)[الإسراء /88]..ص320.

(سورة الحج)

(وما أرسلنا من قبلك من رسول...)[الحج /52]...ص106.

(سورة فصلت)

(وقال الذين كفروا ....)[فصلت/ 26]...ص147.

(سورة الحجرات)

(إن أكرمكم عند الله أتقكم....) [الحجرات / 13]..ص25.

(سورة النجم)

(أفرايتم اللت والعزى) [النجم / 19]..ص106.

فهرس الأحاديث

«لعن الله من غير منار الأرض»...............................ص 126

فهرس الأعلام

(حرف الألف)

أتاتورك، كمال:160، 236.

أركون، محمد: في جُلِّ صفحات الرسالة .

الآباء البيض: 11 ،12 ، 14، 16 ، 41.

الأخوات،Les Sœurs Blanche: 16 .

أرنالديز، روجي:112.

إيس، فان: 111، 203.

إسبينوزا: 160.

أغسطينيوس: 11.

أوليفييه روا:50.

إيريبون، ديدي Didier Eribon : 40

(حرف الباء)

بارث: 92.

باريت، رودي: 101 .

باستيد، روجي: Roger Bastide: 49 ، 123.

الباقلاني: 258.

بروديل: 93.

بروكلمان:101.

بريتزل: 101، 223.

أبو **بكر** الصديق رضي الله عنه :142، 237، 251.

بلاشير: 15 ، 52 ، 101، 104، 105، 106، 114، 124، 125، ،126،127، 132، 140، 142، 143،145، 146، 150، 152، 158، 206، 214، 223، 242، 258، 259، 260، 264، 300، 311، 312، 315، 325، 334.

بلوك، مارك: 51 .

بوذا: 192.

بورديو: 28 ، 89، 91، 92،93 ، 113، 116، 205، 315، 318.

بوسكيه:122.

بوهل: 126، 140،141 .

بيرغيستراسير، فون ج، 101 .

بيركلاند، هاريس: 101.

(حرف التاء)

تانك، هنري: 36.

التوحيدي: 84، 115.

تورتوليان: 11.

ابن **تومرت**: 117.

(حرف الجيم)

الجزائري، الأمير عبد القادر: 90.

جعيط: 157، 168،271.

جلكراست: 132.

جيفري: 133.

(حرف الحاء)

حسين،طه: 83.

الحلاج: 89.

ابن **حجر:** 200.

ابن **حنبل**، أحمد : 248، 249.

(حرف الخاء)

الخليل بن أحمد: 313.

الخميني: 36 .

(حرف الدال)

داريدا: 15 ، 91، 92، 113، 116، 139.

دانييل جان: 201.

دانييل روس: 52.

درمنغهام: 126، 140.

دوسلان: 101 .

دولورم، كريستيان Christian Delorme:14، 18، 41.

دوغوج: 101.

ديغول: 164.

ديكارت: 56، 160.

(حرف الراء)

ابن **الراوندي**: 258، 259.

رشدي، سلمان: 34، 118.

روبان: 100 .

ريكور، بول: 15 ، 28، 90، 91، 93، 113، 116، 168، 207، 215، 217، 230.

رينان: 28، 96، 158، 320.

(حرف الزاي)

أبو **زيد،** نصر حامد: 249، 267.

زين، رشيد بن: 39.

(حرف السين)

ساسي، دو:97.

ستروس، كلود ليفي: 319.

سعيد، إدوارد: 18 ، 162، 164، 139، 223، 273، 313 .

سوسريانوس: 11.

ابن **سينا**: 89.

سيبويه: 313.

السيوطي: 264، 265، 266، 267.

(حرف الشين)

شابي،جاكلين: 179، 275.

شاخت: 95، 100، 117، 145، 259، 301.

شرفللي، فريديريك ، 101، 103، 223، 259، 260، 264.

شنبوذ، ابن: 226، 246، 247، 248.

(حرف الصاد)

صالح، هاشم: 8 ، 13 ،27 ، 35، 72، 73، 154، 162.

صدرا، الملا: 90.

(حرف الطاء)

الطبري: 55، 240،291، 337.

(حرف العين)

عباس،إحسان: 223.

عثمان رضي الله عنه: 142، 143، 203، 227، 236، 237، 242، 243، 245، 251، 281، 334.

ابن **عربي**: 90 .

العروي، عبد الله : 157.

العطار: 248.

علي رضي الله عنه: 203، 251.

عمر رضي الله عنه: 203.

(حرف الغين)

غادامير: 315.

غارديه: 110، 131، 135.

غارودي، روجي، 26، 163.

غاليليو: 208، 287.

غريم،هوبير:101.

غولد تزيهر : 15 ، 94، 96، 99، 100،101، 102،103، 108، 133، 140، 143، 242،243، 301، 312.

غونتر،أورسولا: 7 ، 10 ، 11.

(حرف الفاء)

فرويد: 89، 92، 115.

فيلهاوزين، يوليوس: 101.

فوريه: 28، 116.

فوكو، ميشال: 14 ، 27 ، 39 ، 40، 73، 91، 92، 93، 113، 115، 116، 139، 163، 197، 205، 208، 297، 315، 318.

فيشر: 117، 124،151، 145، 158.

فيفر، لوسيان: 14 ، 51، 105.

(حرف القاف)

القاضي، عبد الفتاح: 247.

قيوم: 126.

(حرف الكاف)

كانط: 32، 55، 89.

كاهن، كلود: 18 ، 126، 133.

كايتاني: 303.

كرون، باتريسيا: 168، 169، 180، 203، 301.

كوربان: 135.

كوك: 203.

كونفوشيوس: 192.

كيبل: 48، 50.

(حرف اللام)

لامانس:127.

لوستيجير، الكاردينال: 26، 228.

لويس، برنارد: 133، 134، 149، 225.

لويس السادس عشر: 162.

(حرف الميم)

ماركس: 56 ، 88، 115.

مارتل، شارل: 234.

ماسينيون، لوي: 27 ،41 ، 101، 110.

مارسيه: 101.

ماندرو، روبير: 107.

ابن **مجاهد**: 247، 248.

المريسي، بشر: 111.

ابن **مسعود**: 152، 242، 245، 248.

مسكويه: 169، 170.

معاوية: 240.

ابن **مقلة**: 247.

معمري، مولود: 6 ،8 ،9 ، 10 ، 13 ، 14 ، 17 ، 24.

موسى عليه السلام: 131، 191، 203.

(حرف النون)

نولدكه، تيودور : 15 ،42 ،102، 103، 106، 108، 124، 125، 133، 140، 141، 143، 145، 152، 206، 213، 223، 241، 242، 250، 258، 259، 260، 264، 265، 266، 267، 300، 303، 312، 315، 331، 334.

نيتشه: 89، 115، 313.

(حرف الهاء)

هابرماس، يورغين: 205، 208، 318.

هرغرونج سنوك: 101.

هيغل: 56، 57.

(حرف الواو)

وادنبورغ: 122.

واط ، منتغمري: 15 ، 100، 110، 126، 127، 312.

ولد اباه،السيد: 93.

ويلش: 145، 260، 263، 264، 265.

(حرف الياء)

يسوع الناصري، أو عيسى بن مريم عليه السلام : 191، 203، 249.

قائمة المصادر والمراجع

* / القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.

- **إدريس**، سهيل

* / المنهل، قاموس فرنسي – عربي دار الآداب، بيروت، 2010 م .

- **أركون**، محمد

* / الإسلام، الأخلاق والسياسة، ط 1، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م .

* / تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط 3، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م .

* / الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ط 2، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م .

* / الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ، ط 3، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993م .

* / الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 1، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م.

* / الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية.

* / القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ط 2، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005 م .

* / قضايا في نقد العقل الديني، ط 3، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2004 م .

* / معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط 1،ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001 م .

* / نحو نقد العقل الإسلامي، ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2009 م .

* / نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، 1997م .

* / الهوامل والشوامل ، حول الفكر الإسلامي المعاصر، ط 1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010 م .

- **الأزهري،** أبو منصور محمد بن أحمد

* / معجم تهذيب اللغة، ط 1، تحقيق رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، 2001 م .

- **الباقلاني،** أبو بكر ابن الطيب

* / الانتصار ، ط 1، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان، دار ابن حزم، بيروت، 2001 م .

- **بدوي،** عبد الرحمن

* / موسوعة المستشرقين، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت،1993.

- **بغورة،** الزواوي

* / مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000 م .

-**الجاحظ،** أبو عثمان عمرو بن بحر

* / البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، مصر.

- **جعيط**، هشام

* / في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ط 4، دار الطليعة، بيروت، 2008 م .

* / في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2007 م **.**

- **ابن حجر**، أحمد بن علي بن حجر **العسقلاني**

* / فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط 3، ترقيم وتبويب، محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، 2000 م .

- **الحداد**،الشيخ محمد بن علي بن خلف الشهير بـالحداد

* / خلاصة النصوص الجلية في نزول القرآن وجمعه، وحكم اتباع رسم المصاحف العثمانية، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، 1355هـ.

- **خليقي**، عبد المجيد

* / قراءة النص الديني عند أركون ، ط 1 ، منتدى المعارف، بيروت، 2010.

- **الدوري**، عبد العزيز

* / الجذور التاريخية للشعوبية، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1981م .

- **الرازي**،فخر الدين

* / التفسير الكبير،ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

- **سعيد**، إدوارد

* / الاستشراق، المعرفة ـ السلطة – الإنشاء، ط 2، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، 1984 م.

* / الأنسنية والنقد الديمقراطي، ط 1، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت،2005 م.

* / تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ط 2، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2007 م.

* / تعقيبات على الاستشراق، ط 1، ترجمة وتحرير، صبحي الصالح، دار الفارس، بيروت، 1996م.

* / تغطية الإسلام،كيف تتحكم وساءل الإعلام الغربي في تشكيل وعي الآخرين وفهمهم، ط 1، ترجمة سميرة نعيم خوري، دار الآداب، بيروت،2011 م .

* / الثقافة والمقاومة، حاوره دايفيد بارساميان، ط1باللغة العربية، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، 2006 م.

* / خارج المكان، ط1، ترجمة، فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت،2000 م .

ـ **شلبي**، عبد الفتاح

* / رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دافعها ودوافعها، ط 2، دار الشروق، جدة،1983 م .

ـ **عباس**، فضل حسن

* / القراءات القرآنية وما يتعلق بها، ط 1، دار النفائس، عمان، 2008 م.

* / قضايا قرآنية في الموسوعة الاستشراقية، دار التيسير، 1407م .

ـ **عمايرة**، إسماعيل أحمد

* / المستشرقون والمناهج اللغوية، ط 3، دار وائل للنشر، عمان، 2002 م.

- **ابن فارس**، أبو الحسين أحمد

* / معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1981 م.

- **الفجاري**، مختار

* / نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2005 م.

- **فوكو**، ميشال

* / تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ط 1، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2006 م.

* / حفريات المعرفة،ط 3، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،2005م.

* / هم الحقيقة ،ط 1، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بوالعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006 م.

* / يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت ففي "كوليج دي فرانس" لسنة 1976م، ترجمة الزواوي بغورة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2003 م.

- **القاضي**، عبد الفتاح عبد الغني

* / البذور الزاهرة، في القراءات العشر المتواترة، ط 2، دار السلام، القاهرة،2005 م.

- **ابن الحجاج**، مسلم

* / صحيح مسلم ، بشرح النووي، ترقيم وترتيب، محمد فؤاد عبد الباقي، حققه عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة 2003م.

- **ابن منظور**، محمد جلال الدين

* / لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.

- **النسائي**، أحمد

* / السنن بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- **نولدكه**، تيودور

* / تاريخ القرآن ،تعديل فريديريش شفالي، ط 1، نقله إلى العربية جورج تامر مع فريق عمل: عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي،نقولا أبو مراد، تعتمد الترجمة على إعادة الطبعة الرابعة للطبعة الثانية، لايبتسغ، 1909 -1938م ،مؤسسة كونراد، أدناور، 2004 م.

- **ولد أباه**، السيد

* / التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط 2، الدار العربية للعلوم، بيروت 2004 م.

- **ابن الوليد**، يحيى

* / الوعي المحلق، ط 1، القاهرة، 2010 م.

* / وحدة المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مركز الدراسات العربية المتوسطية، بيروت، 1987 م.

المراجع باللغة الأجنبية:

- **Arkoun,** Mohammed

* / ABC de l'Islam pour sortir des clôtures dogmatiques, éd grancher, Paris 2007.

* / De Menhattan à Bagdad Au-delà du Bien et du Mal, (Mohammed Arkoun et Josef Maila), Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

* / Humanisme et Islam combats et propositions, éd barzakh, Alger 2007.

* / L'islam, Hier-demain, (Arkoun – Gardet), Paris Buchet/ Chastel, 1998.

* / Islam to reform or to subvert,éd Saqi books, London, 2006.

* / Lectures du coran , éd maisonneuve et Larose, Paris, 1982

* / Pour une critique de la raison islamique, éd maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

* / La pensée arabe, PUF, 1975, 2ème édi, 1979

* / Rethinking islam,Common Questions, Uncommon Answers, translated and éditet by Robert D. Lee, Westiew, United States of America, Colorado, 1994.

- **Comte-Sponville**, André

*/ Dictionnaire philosophique, perspective critique, 1er éd, Paris, puf, 2001.

- **Blachère**, Regis

* / Le Coran, traduit de l'arabe par…, Maisonneuve et Larose, Paris, éd,1980.

* / Introduction au Coran , 2ème édition, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

- **Eribon**, Didier

* / Michel Foucault ,éd, Flammarion.

- **kesimirski**,

* / Le Coran, traduit de l'arabe par kesimirski, Chronologie et préface par Mohamed Arkoun G.F Paris, 1970.

* / **Le dictionnaire** de poche,45000 mots, expressions et locutions entièrement écrit par des enseignants, Dialparaf,2006.

* / **Le dictionnaire** des sciences humaines, sous la direction de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, 1er éd, Paris, puf , 2006.

* / **Larousse**, dictionnaire encyclopédique, librairie Larousse, Paris, 1980.

دوريات وجرائد

* / مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 68-69، سبتمبر/أكتوبر، 1989،مركز الإنماء القومي،بيروت/باريس، (المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى) .

- Ameur, Lecture italienne de la pensée de l'algérien Mohammed Arkoun, les dépeches,(21/7/2011).

Christian Delorme , Hommage du père Christian Delrome à Mohammed Arkoun, publié : (mercredi 15 septembre 2010).www.saphir-news.com.

- Nadjia Bouaricha, El Watan.com, du 15 septembre 2011

المواقع الإلكترونية والإذاعات:

http://wwww.humanite.fr

www.kabyles.net

www.maghress.com

www.okhdood.com

http://ar.qantara.de

www.radioorient.com

www.ripostelaique.com

www.saaid.net

vidéo–Archives, vidéos Ina.fr.

www.Wikipédia.

www.youtube.com

فهرس الموضوعات

المقدمة

فصل تمهيدي : السيرة الذاتية وفعل التأويل..ص1

أولا / مسار الحياة ومسارات التأويل:..ص3

ثانيا / الذات – الانتماء – التأويل...ص17

ثالثا / فرنسا وأركون؛ شروط القراءة التأويلية...ص34

الفصل الأول البرنامج الفكري؛ المشاريع...ص46

المبحث الأول: برنامجه الفكري...ص48

أولا/ المشاريع المكونة لبرنامج أركون الفكري...ص48

ثانيا/منهجه في التعريف بالمشروع..ص61

ثالثا/ برنامجه الفكري...ص62

المبحث الثاني: إبستيمولوجيا المشاريع، واستراتيجيات التوزيع والإشهار.........................ص66

أولا/ المسلك الفكري والعقلي ص66

ثانيا/ إدارة الترجمة...ص70

ثالثا/تدوير الكتب والفصول بعينها..ص74

الفصل الثاني: البنى الفكرية للمشاريع؛المكونات، المصادر والأبعاد................................ص77

المبحث الأول:مصادر البحث والمقاربة ومكونات برنامج أركون الفكري..........................ص79

أولا/ الإيديولوجيا...ص82

ثانيا/ الأنسنة؛ الصيغة الأولية للحداثة...ص84

ثالثا: الحداثة؛ وموقعها في مشروع أركون...ص87

رابعا: القاعدة الاستشراقية؛ الرسوخ والملازمة...ص95

المبحث الثاني: المركزية ومقاربة الثوابت......................................ص149

أولا/ الروح الغربية ومكونات الذات...ص149

ثانيا/العقل "الإسلامي" في مقاربة أركون؛ العقل الذي لا يعقل...............................ص171

ثالثا/ التراث وأشكال الوهم؛ المجتمعات وتوهم الخلاص..ص175

الفصل الثالث:مرتكزات تطبيق العلوم الإنسانية في سياق تأويل القرآن......................ص182

المبحث الأول: المبررات والمداخل المنهجية..ص184

النوع الأول/ إعداد وصناعة المبررات...ص184

أولا/ اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه..ص188

ثانيا/ وظيفة المؤرخ..ص197

ثالثا/ الخوف من تطبيق المناهج وضرورته..ص199

رابعا/ مهام المفكر الحديث والشروط العلمية للباحث...ص202

الفرع الثاني/ المبررات الفعلية..ص209

أولا/ وجود مبررات حقيقية فعلية وواقعية...ص210

ثانيا/ أسباب السكوت عنها وكيفياته..ص210

ثالثا/ أنواع الحاجة إلى المشروع؛ وأسس رد الديني والعلمي إلى السياسي.....................ص214

رابعا/ الحاجة المشتركة إلى المشروع...ص221

خامسا/ التأسيس بالرسمية والعداء لها...ص227

المبحث الثاني: القراءة التأويلية السياسية للقرآن النواة والجوهر................................ص 231

أولا/ تعريف القرآن واستخدام المحددات السياسية أو التأويل السياسي..........................ص231

ثانيا/التأسيس لإثبات الارتباط بين الديني والسياسي...ص232

ثالثا/ النواة والمركز في القراءة والنظرية السياسية لدى أركون.................................ص234

رابعا /مرادفات البنية الأولية في التأويل السياسي للقرآن...ص236

خامسا/ عملية التحويل في البنية الأساسية...ص240

عناصر المقاربة وكيفياتها...ص242

الفصل الرابع:مراحل التأويل الحداثي؛ الانتقال والتحولات في المنهج وفي فروع المعرفة.........

.............ص 253

تقديم..ص 255

المبحث الأول : الانتقال من الاستدلال العقلي إلى المناهج التاريخية............................ص257

أولا/ الانتقال المنهجي؛ تحويل مسار القراءة وتجاوز محل الإشكال...........................ص257

ثانيا/ تاريخ وكيفية تغيير الإحداثيات المنهجية...ص258

المبحث الثاني: من التاريخية وعلوم القرآن إلى العلوم الإنسانية.................................ص270

أولا/ التأسيس للإشكال؛ فرض العلوم الإنسانية على القرآن، المنطق والخطوات..........ص271

ثانيا / القرآن موضوع التطبيقات؛ الانتقال في المنهجية والثبات على الموضوع...........ص276

ثالثا / العلوم الإنسانية والتعريف الجديد للقرآن..ص282

الانتقال في المقاربة وأثره المنهجي...ص290

الفصل الخامس: بحث حقيقة الانتقال بحث المقاربة من حيث البنية والشكل...............ص293

تطبيقات التأويل؛ الأطر العلمية لتأويل القرآن بين التغطية الأكاديمية والذرائعية...........ص295

المبحث الأول: منع التأصيل في دراسات أركون وفي تطبيقاته...................................ص297

أولا / منع وجود الأصل في القرآن وأشكلة مفهوم الحقيقة ص297

المبحث الثاني: مقاربة تشكيل النص القرآني..ص306

أولا/أهمية المقاربة في أرضية مقاربات القرآن...ص306

ثانيا/ استخدام المناهج الإنسانية الحديثة وتضمينها في إنشاء أفكار التطبيقات..............ص314

المبحث الثالث: المقاربات الألسنية السيميائية...ص319

المبحث الرابع:المصطلح بين اختصاصاته لدى أركون، ودلالته على مفهوم القرآن......ص324

المبحث الخامس: المطالبة بإنجاز (نسخة / طبعة) محققة من القرآن.......................ص331

ناتج/ المقاربات التطبيقية الخصائص والوظائف؛ رصد ونقد...............................ص338

الخاتمة...ص341

الملخصات..ص344

الفهارس...ص 347

فهرس الآيات..ص348

فهرس الأحاديث..ص349

فهرس الأعلام..ص350

قائمة المصادر والمراجع...ص356

فهرس الموضوعات...ص366